

جاك دريدا
هوامش الفلسفة
مكتبة
الفكر الجديد
28-03-2020
ترجمة
منى طلبة
التنوير

جاك دريدا

هوامش الفلسفة



الكتاب: هوامش الفلسفة

تأليف: جاك دريدا

ترجمة: منى طلبة

عدد الصفحات: 432 صفحة

الترقيم الدولي: 4-042-472-614-978

الطبعة الأولى: 2019

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية قاسم فارس (سارة بنما) - الطابق السفلي
هاتف: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة - 2 شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين سابقا) - جاردن سيتي
هاتف: 002022795557
بريد إلكتروني: cairo@dar - altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar - altanweer.com



جاك دريدا

هوامش الفلسفة

ترجمة: منى طلبة







استفاد هذا العمل من مساندة برامج دعم النشر الخاصة بالمعهد الفرنسى و برنامج طه حسين الخاص بسفارة فرنسا بمصر.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide à la publication de l'Institut français et du programme Taha Hussein de l'Ambassade de France en Egypte.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de Programmes d'aide à la publication e l'Institut français /ministère français des affaires étrangères et du développement international



طبلة الأذن

«لا تقدم لنا القضية ونقيضها - ولا البرهان على كليهما - سوى مجرد التأكيد على تعارضهما استنادا إلى دعوى الحد: ولكن أي حد لا يكون إلّا **مرفوعا** *(aufgehobene)* relevée، إذ أن لكلِ حدٍّ مساحات أو تخوم **يرتبط** بها، مقابل مساحات أو تخوم أخرى عليه أن ينفصل عنها أو يعبرها ويتجاوزها، وهذه الحركة المزدوجة تؤدي إلى انبثاق حد آخر مغاير للحد الذي بدأنا منه. وبالطبع فإن الحل المقدم لهذه «النقيضة» - مثلها مثل النقائض (الكانطية) المذكورة سابقا - هو التعالي، وهذا يعنى...»(*).

«إن جوهر الفلسفة هو تحديدًا جوهرٌ essence بلا أرض صلبة. فإذا ما أردنا الوصول إلى خصائص هذا الجوهر - وأخذنا في الاعتبار أن جسد أي شيء هو جملة السمات المميزة له - فمن الضروري أن نمضي حثيثًا للكشف عنها بكل ما أوتينا من ***عزم واندفاع***»(**).

«الحاجة إلى الفلسفة يمكن أن تكون صيغة للتعبير عن ما ***يفترض وجودها***، وذلك على الأقل إذا ما استطعنا أن نتيح للفلسفة، التي تبدأ من ذاتها، دهليزًا من نوع ما يجعلها تصل إلى الآذان»(***).

هيجل

(*) هذا الاقتباس يشمل الفقرة 528، وبداية الفقرة 529 من المجلد الأول لكتاب «علم المنطق» لهيجل. وموضعه يأتي عند نهاية الجزء الخاص بنقد هيجل للنقائض الكانطية، وقبل بداية تحليله حول لانهائية الكم، وفي الصفحة التالية سيشير دريدا (باقتضاب شديد) إلى هذا الموضع!!

(**) هيجل: «في الفرق بين نسقي فيتشة وشيلنج في الفلسفة».

(***) المرجع نفسه.




مكتبة
الفكر الجديد

الطرق على طبلة الأُذُن - الفلسفة(*)

الوجود عند الحد: لا تشكِّل هذه الكلمات قضية منطقية proposition، وهي بالأحرى لا تشكِّل خطابًا. ولكن يوجد هنا - إذا ما تلاعبنا بهذه الكلمات - ما يمكن أن نولِّد منه تقريبًا كل الجمل التي سترد في هذا الكتاب.

هل تلبِّي الفلسفة حاجة ما؟ كيف نفهم ذلك؟ الفلسفة؟ الحاجة؟

متسع جدا لدرجة أنه يظن نفسه بلا نهاية؛ هذا الخطاب *الذي سمَّى نفسه* «فلسفة» - وهو بلا شك الوحيد الذي لم يرضَ أبدًا بأقل من أن يتلقَّى من ذاته ذلك الاسم الذي لا يكاد يتوقف عن مناجاة نفسه بحروفه - والذي ينطلق دومًا من الرغبة في قول «الحد».

وقد أراد هذا الخطاب أن يستوثق دائمًا من سيطرته على الحدِّ في اللغات المعروفة (المؤسَّسة) والتي يعتبرها لغات طبيعية وأولية (peras, limes,Grenze)، فكرس نفسه وفق كل الوسائل الممكنة لمعرفته وطرح التصورات والفرضيات حوله، وإنكاره ورفضه، كي يتمكن منذئذ، وبضربة واحدة من تَحَكُّم أفضل في «الحد» والعدوان عليه في آن، بحيث لم يعد *حده الخاص* غريبًا عنه، فقد تملك مفهومه، معتقدا أنه قد هيمن على

وللعلامة التي تضم كل ما هو زهري وسري، سأختار اسم «بيرسيفون» Prséphone.

إنه اسم منتزع من ظلاميته الأرضية ومرفوع حتى سماء مفتتح الفصلِ. إنه ورقة الأقنثة التي ننسخها ونحن نتدرَّب في المدرسة على كيفية تطويع استخدامنا لقلم الفحم على نحو أو آخر. إنه ساق نبتة دودية أرجوانية أو أية نبتة أخرى متسلقة.

السطح اللولبي لقوقعة الحلزون. وتعرجات الأمعاء. الدقيقة والأمعاء الغليظة، إنه الشريط

(*) هوامش المؤلف سترد مرقّمة في نهاية كل فصل، أما هوامش الترجمة فستأتي أسفل الصفحة مسبوقة بعلامة النجمة (*)



هامش صوته، وأصبح قادرا على التفكير في ما هو مغاير لـson autre.

لقد تمسَّكت الفلسفة دومًا بذلك: التفكير في ما هو مُغَاير لها. المغاير لها: الذي يَحُدّها، ومنه ينبع جوهرها وتعريفها وإنتاجها. التفكير في المغاير لها: هل يعني هذا أن الفلسفة ترفع (aufheben) ما قد نبعت منه فحسب، وأنها لم تبدأ مسيرة منهجها إلّا بتجاوز الحد؟ أم أن الحد - بحيلة ما - وعلى نحو مدهش - يحتفظ دومًا بضربة إضافية يوجهها إلى المعرفة الفلسفية؟ الحد/ المَعْبَر.

والدفع بهذا السؤال إلى أبعد من السياق المحدَّد الذي انتزع منه (لا نهائية *الكم* في *المنطق* الكبير ونقد النقائض الكانطية) سيتعلَّق دائما؛ في هذا الكتاب، بالاستفهام عن *رفع الحد*، ومن ثَمَّ بإعادة قراءة مفهوم «الرفع Aufhebung»(*) الهيجلي في كل الاتجاهات. وربما نمضي بهذه القراءة إلى أبعد مما عناه هيجل نفسه أو قصد إليه، وربما نمضي إلى أبعد مما استمع إليه هيجل وسجَّله الجدار الداخلي لأُذُنِه. وهذا يعني انتماء هذا الجدار ضمنًا إلى بنية حَسَّاسة ومُتَبَاينة يتعسَّر

الرملي الملتف الذي تخرجه دودة الأرض، خصلة الشعر الطفولية التي تُرصَع القلادة، الشبح الكريه الذي تسحبه من لعبة الطفل بواسطة ضغطة خفيفة للأصابع، لون الفولاذ الميشب المبسوط على حواف بعض الكتب المجلَّدَة، تقوُّسات الزخارف الحديدية ذات الطراز الحديث عند مداخل محطات المترو، التشبيك الزهري للأرقام المطرَّزة على الملايات والمخدات، خصلة الشعر المدهونة والمنسدلة على الخد، لمومس من الزمن البعيد زمن الخوذات الذهبية، إنه الضفيرة النحيلة البنية اللون المجدولة كحبل من الفولاذ، الضفيرة السميكة الشقراء المتدلِّية

(*) Aufhebung تعني باللغة الألمانية: الرفع، الإلغاء. وهي مشتقة من aufheben بمعنى حفظ، ألغى. واستخدمت كلمة Aufhebung كمصطلح يشكل مفهومًا مركزيًا في فلسفة هيجل، إذ تتميز الكلمة بقدرتها على التأكيد على كل العناصر المتعارضة وإزالتها مما يؤكد على الجدلية الهيجلية وعلى روح المضاربة في اللغة التي تتجاوز «إما» «أو» أو الفهم البسيط، والترجمة الفرنسية: وهي كلمة تجمع بين: التقاط فوق، رفع، تدمير وحذف. وتعد ترجمة هذا المصطلح في حد ذاته مشكلة فلسفية تتعلق بعلاقة الفكر باللغة، وقد آثرت ترجمته بـ«رفع» بالعربية التي تجمع بين الإعلاء والانتهاء: رفع البناء: أعلاه، رفع ذكر فلان: نوه به، رفع الحديث إلى قائله: وصله بسنده، رفع العقوبة أو الضريبة: أزالها - ارتفع: علا وتقدم، ارتفع عنه: انتقل وزال.



العثورُ على فُوهاتها والمرور عبر مداخلها ومخارجها، كما يعني أيضًا أن كل نص - كنص هيجل على سبيل المثال - يعمل بوصفه آلة كتابة، يُطبَع عليه عددٌ من القضايا المنطقية على شكل **مصفوفة** مترابطة آليًا (ينبغي أن نتمكَّن من التعرف على هذه القضايا وعزل بعضها عن بعض). تُمَثِل هذه القضايا «القصد الواعي» للمؤلف بوصفه قارئًا لنصه «الخاص»، بالمعنى الذي نتحدَّث عنه اليوم عن آلة القراءة. والدرس الذي قد نستخلصه هنا من هذا القارئ النهائي والذي يسمى المؤلف الفلسفي هو أنه - أحيانًا ومن زاوية ما - ليس إلّا قطعة مثيرة في آلة الكتابة هذه. *إنه الدأب على التفكير في «المغاير له»* son autre، غيره الخاص به son propre autre، والخاص بالمُغاير لهle propre de son autre، والتفكير في هذا الأمر ***بوصفه كذلك*** والاعتراف به: هذا هو ما يفوتنا، هذا ما نحاول أن نستحوذ عليه ونتزوَّد به. هذا هو ما يفوتنا أو بالأحرى يفوتنا فواتهُ، وهو ما يعني دائمًا الشيء نفسه بالنسبة للمُغاير: في ما بين الخاص لما هو مُغاير أو المُغاير لما هو خاص.

وإذا ما كانت الفلسفة قد قصدت دومًا من ناحيتها، أن تظل على علاقة بما هو غير فلسفي، بل بما هو مضاد للفلسفة، أي بالممارسات والمعارف، التجريبية أو غيرها، والتي تشكِّل ما هو مغاير لها. فإذا كانت الفلسفة قد تكوَّنت وفق هذا الإدراك المُدبر لما هو خارج عنها، وارتضت أن تتكلَّم دومًا باللغة نفسها عن ذاتها وعن شيء آخر، فهل يعني هذا أننا نستطيع بكل دقَّة تعيينِ الموضع غير الفلسفي في الفلسفة، أي الموضع الذي يتَسم بكونه خارج عن الفلسفة ومغاير لها، ثم انطلاقًا من هذا المُغاير نتعامل مع ما هو *فلسفي*؟ ولكن ألم يكن هذا الموضع مقدمًا ودومًا مشغولًا بالفلسفة؟ أهو حيلة - ليست من

كحزمة من الحبال، التلافيف المخية تلك التي نعثر على مثالٍ لها حين نأكل نخاع الخروف، الغصن اللولبي لشجرة العنب، وهو صورة لما ستصبح عليه - بعد وضع عصير العنب في القنينة - الفتّاحة اللولبية التي تُنزع بها سدادة قنينة النبيذ (الذي يصور بدوره شكلًا حلزونيًا لانهائيًا لحالة السُكْر)، مسار الدم، سحارة الأذن، انعطافات ممر ضيق، كل ما هو إكليل زهر، زخرف حلزوني الشكل، زخرف نباتي ملتف كالأغصان، قلادة، دوران، أرابيسك، مهماز (أظن أنه لما تقتضيه الحاجة إليه) ملتوي، جديلة قرن الجِديْ، كل هذا يكمن في اسم بيرسفون، أعتقد أني قد



العقل - لمنع الفلسفة من الحديث عن نفسها، وإعارة مقولاتها إلى لوجوس المغاير لها، وبالتالي سرعان ما تداهم الفلسفة نفسها بقرعها لأصوات متنافرة تدق على صفحة طبلة أذنها الخاصة بها هي نفسها (إنها دائمًا tympan(*) هذه الطبلة الصمَّاء، أو هذا *السنطور*(**) tympanon: هذا النسيج المشدود المهيَّأ لتلقِّي النقرات، لتهدئة هذا الرنين الخاص بالحروف المطبعية types *(typoi)*، لإسماع صدى *الحرف المطبعي*، وموازنة ضربات الطباعة typtein ما بين الداخل والخارج).

هل يمكن لنا - هنا - اختراق مجال سمع الفلسفة بقوة، دون أن تسارع الفلسفة بالاستماع إلى ما نقوله لها عنها وفك شفرة منطوقنا، واستيعاب أصداءه فيها، والاستحواذ على هذا الإرسال، لتتداوله وتفشيه ما بين الأذن الداخلية والأذن الوسطى عبر تجويف أشبه بالبوق أو النافذة الداخلية سواء كانت دائرية أو بيضاوية؟ بعبارة أخرى، هل يمكن لنا أن نخترق طبلة أذن الفيلسوف وأن نستمر في دفعه للاستماع إلينا؟

التفلسف بالمطرقة: لقد راح زرادشت يسأل نفسه إذا كان ينبغي خرق آذان الناس وإحداث ضجيج هائل من خلال دقَّات الصنج والسنطور - وهي آلات مقترنة دائمًا بالروح الدينوزيسية Dionysie - من أجل تعليمهم كيفية «الاستماع بالعيون».

سوف نحلِّل هنا التبادل الميتافيزيقي أو التواطؤ المرسل بين استعارتي العيان والسماع.

ثمَّة شيء في بنية طبلة الأذن نطلق عليه *«المثلث*

اكتشفته بالقوة، لا أنتظر سوى ما كان خفيًا غير محسوس مُهَيَّأً للانطلاق، مثل شريط فولاذ مفتول بشدة داخل التروس المُحَرِّكة لجزئيات ساعة الحائط، أو مثل لَوْلَب مَضْغُوطٍ في علبة مُقْفَلة لم يخرج العفريت ذو اللحية الشعثاء منها بعد. يتعلَّق الأمر، إذن، أساسًا باسم لَوْلَبي - أو بمعنى أوسع - باسم مُنْحَنٍ، ولكن لا ينبغي لوَدَاعَته أن تختلط بالطابع المستكين دومًا - بصورة أو بأخرى - لما هو قد أُنْهِكَ، بما أن الأمر هنا - على العكس تمامًا - إذ يتميَّز هذا الاسم بما هو خارق ونافذ، وهو ما تؤكِّده المقاربة التي يمكن لنا إجراءَها بين مقاطعه الصوتية وبين

(*) متاهة الأذن أو تجويف الأذن tympan أو الأذن الباطنة، تشتمل على القوقعة والدهليز والقنوات

(**) السنطور: آلة طرب وترية تشبه القانون



المُضِيء» وهو مذكور في *أناشيد المالدورور* *Les chants de Maldoror (II)*، كما أنه قريب جدًا من «الثالوث الأعظم»Trinité grandiose.

ولكن مع هذا المثلث ومع *الأجزاء المشدودة* لطبلة الأذن، نجد أيضًا شكلًا ليد *«المطرقة»*.

ألا ينبغي علينا أيضًا لكي نغيِّر - فعلًا - وبشكل عملي ما نصفه بأنه (الطرق على طبلة الآذان tympaniser من خلال صوت طبلي) أن نكون مسموعين من هذا الصوت ومن ثم إخضاعه لقانون المطرقة الداخلية [1]؟ في متابعتنا لعمل هذه المطرقة الداخلية، نكاد نخاطر بجعل الخطاب - الذي حظيَ بأكبر ضجَّة واهتمام من الفلسفة - مساهمًا في اقتصادٍ هو الأقل توترًا والأهدأ فلسفيا، فنحن لا نفتقر اليوم الأمثلة على هذا التطبيل tambourinage الميتافيزيقي، ومن ثَمَّ فالمخاطرة هنا قد لا تكلف صاحبها شيئًا.

إننا نؤثر الابتعاد عن الفلسفة من أجل وصف قانونها والحط من شأنه، والمضي صوب الاتجاه الخارجي المطلق لموضع مغاير. لكن مفاهيم الخارجية والغيرية هي في حد ذاتها مفاهيم لم تثر قط دهشة الخطاب الفلسفي، وذلك لأن *هذا الخطاب كان دائمًا منشغلًا بذاته*. تحت هذه العناوين الخاصة بالمفاهيم لن نتجاوز هذا الخطاب الفلسفي أبدًا، فالتجاوز هو موضوعه. وبدلًا من تحديد دائرة الاختصاصات الأخرى للفلسفة، والاعتراف بها وممارستها وإبرازها وتشكيلها وعرضها، أو بكلمة واحدة: *إنتاجها* (هذه الكلمة التي تمنح الفلسفة حاليا *«جلدًا جديدًا»* هي الكلمة الأكثر فظاظة لإنكار الميتافيزيقا التي تتفشَّى في كل هذه المشروعات) سوف يتعلَّق الأمر هنا، ووفق حركة خارقة من الفلسفة ذاتها، بمغاير أو آخر un autre لن يكون قط *مغايرها هي* son autre.

المقاطع التي تُشكِّل حال الحشرة التي تُسمَّى «ثاقبة الأذن» - perce oreille وذلك ليس فقط لأن كلًا من اسم العلم برسيفون Perséphone واسم الحشرةperce oreille - يشير - منذ البدء - إيحاءً إلى فكرة المخترق (على نحو أقل تحديدًا مع اسم برسيفون بسبب حرف s الذي يمنحه شيئًا من التموج العُشبي، شيئًا ما وهميًا ومراوغًا الى الحد الذي يُغوينا، بواسطة حركة إبدال يسيرة لحرفي: الفاء والباء في برسيفون Perséphone أن نقلبها إلى... Fée Person أي شخص الساحرة).

ليس ذلك فحسب، بل أن كليهما ينتهيان باستدعاءٍ لحاسة السمع، وهو ما



ولكن ألا يعني هذا أننا حين نضع الفلسفة في علاقة مع ما لا تربطها به علاقة، أننا بالأحرى نستسلم لشفرة اللوجوس الفلسفي وأننا ما زلنا ندور في رحابه[2]؟ نعم هذا ما قد يحدث بالتأكيد، اللهم إلّا إذا سجّلنا هذه العلاقة بوصفها نمطًا من اللاعلاقة، عندئذ سوف ندلّل - بشكل *موازي أو غير مباشر*، على السطح الفلسفي للخطاب، أنه ما من وحدة فلسفية philosophème قد نجت قط من الخضوع لهذا النمط أو التعبير عنه. وهو الأمر الذي لا يمكن تسجيله هنا إلّا بتغيير شكل طبلة الأذن الفلسفية. ولا أنوي - في هذا الصدد - استبعاد مسألة الاستعارة - فهي واحدة من الخيوط الأكثر امتدادًا واستمرارية في هذا الكتاب - بوصفها صورة لهذه الموازاة. وهذا أيضًا، من ناحية الموضوع، كان سبيلًا من السبل التي تطرَّق إليها كتاب *التبعثر*[3] La Dissémination، فنحن نعرف أن غشاء طبلة الأذن عبارة عن فاصل رقيق وشفاف يفصل قناة السمع للأذن الوسطى (الصندوق) عن ما هو خارجها، ونعلم أن هذا الغشاء يمتد بميل (loxos) من أعلى إلى أدنى ومن الخارج إلى الداخل ومن الأمام إلى الوراء. ومن ثم فغشاء طبلة الأذن ليس عموديًا على محور المسار. وإحدى الآثار المترتبة على هذا الميل أو الالتواء هو زيادة مساحة انطباع الصوت على الغشاء وبالتالي قدرته على الذبذبة. وقد لوحظ أن رهافة السمع لدى الطيور تتعلّق مباشرة بميل طبلة الأذن لديها: إنها - إذن - طبلة حولاء.

النتيجة التي نستنتجها هنا هي: أن تغيير الأذن الفلسفية وإعمال اللوكسوس loxos (أي إمالة غشاء طبلة الأذن) في اللوجوس logos، يعني تجنبنا للمواجهة المباشرة أو المناظرة، أي تجنبنا للمعارضة المتمثّلة في كل أشكال الضد، وإقرار النزعة الضدية والانقلاب[4] والإنكار من

نجده بشكل صريح في اسم الحشرة لاشتماله على منطوق «الأذن» (أي العضو الذي تنبثق من خلاله المدركات الحسية السمعية فينا)، ونجده بشكل أقل مباشرة في المقطع الأخير من اسم الإلهة برسيفون وهو المقطع «فونphone»، الذي نعثر عليه في كلمة «تليفون» وكلمة «جرامافون» والأخيرة آلة يناسبها تمامًا - أكثر من آلة التليفون - فحوى المقطع الأخير الرنان والذي يحدّها بامتياز بوصفها آلية موسيقية.

أما الحشرة التي تقوم مهنتها الأساسية على القرض، فهي تَسْتَمِد من لُبّ نَوَى الفواكه ما يعِينها على البقاء. وأحيانًا يُقال عن هذه



الداخل في شكل مختلف تمامًا من الحِيَل واللوخوس lokhos والمناورة النصية.

وفق أية شروط - إذن - نستطيع أن نضع لأية وحدة فلسفية philosophème بصفة عامة حدًا؟ وأن نوفِّر لها هامشًا لا تستطيع معه هذه الوحدة الفلسفية - وإلى ما لا نهاية - أن تستحوذ عليه أو أن تستوعبه بوصفه خاصًا بها، لتمهِّد بذلك - وعلى نحو مسبق - لحصول عملية نزع ملكيتها له؟ (هيجل مرة أخرى ودائمًا)، فهي تعمل بنفسها على قلب ذاتها؟ ثم كيف نخل بتوازنات التأثيرات - التي تتراسل فيما بينها من جهة وأخرى - على غشاء طبلة الأذن الفلسفية؟ وكيف نشطب هذه الضغوط المتراسلة والقاضية بإضعاف وإسكات وكبح الضربات الآتية من الخارج، أي من مطرقة أخرى؟ «المطرقة التي تتحدَّث» إلى من يمتلك «أذنًا ثالثة»؟ وكيف نفسِّر - والتفسير هنا لا يمكن أن يكون محض نظرية أو ممارسة خطابية للفلسفة - هذه الخصيصة الغريبة والفريدة للخطاب الفلسفي والتي تجعله ينظِّم بنفسه اقتصاد تمثيله وقانون نسيجه الخاص به بحيث لا يكون خارجه هو خارجه، وبحيث لا يباغته هذا الخارج قط، وبحيث يظل منطق اعتماده على غيره يتردَّد صداه في كهف توحده؟

ذلك أن الخطاب الفلسفي بهذه الطريقة يدرك وجوده: ما يخصه، ويؤكِّد بلا هوادة الحركة التي تعمل على استعادة الحيازة، هل يمكن لنا، إذن أن نعبر هذا الحد الفريد الذي ليس حدًا، والذي لا يفصل الداخل عن الخارج بقدر ما يضمن استمرارية النفاذ والشفافية؟ أي شكل يمكن أن تتخذه لعبة الحد/ المَعبَر هذه؟ وهذا اللوجوس الذي يثبت وينفي ذاته تاركًا صوته هو نفسه أصم؟ هل أُحْسِن هنا صياغة هذا السؤال؟

إن التحليلات التي تتوالى في هذا الكتاب لا تجيب

الحشرة أنها تثقب بمخالبها طبلة الأذن البشرية، وهي تشترك في ذلك مع ابنة ديمتري التي توغَّلت هي أيضًا في مملكة سفلية، في بلد غائر للسمع بحيث يمكن وصفه بمصطلحات الجيولوجيا أكثر من أي علم طبيعي آخر، ليس فقط بسبب هذا الكهف الغضروفي الذي يمثله عضو السمع، وإنما أيضًا بسبب العلاقة التي تربط هذا العضو بالمغارة والهاوية وبكل الجيوب المحفورة في القشرة الأرضية والتي يشكل تجويفها صناديق تتردد في رحابها أصداء أكثر الأصوات خفوتًا. ومثلما نستطيع أن نقلق بشأن طبلة الأذن: هذا الغشاء الرقيق المُعَرَّض لخطر الثقب بفعل مخالب



على هذا السؤال، وهي لا تحمل له ردًا أو جوابًا، وإنما تعمل هذه التحليلات بالأحرى على تحويل المنطوق l'énoncé وزحزحته ومساءلة فرضيات السؤال ذاته، أي على تأسيس مراسيمه وقوانينه الإجرائية وأسانيد تجانسه المزعوم ووحدته الظاهرة. هل يمكن لنا أن نعالج الفلسفة (الميتافيزيقا بل حتى الأنطو - ثيولوجيا onto - théologie) دون أن نذعن لإملاء أمر ما كُلِي ومتسلّط ومنيع بدعوى تحقيق وحدة وأحادية المجال الذي نحن بصدده؟ وإذا كانت هناك هوامش، فهل ما زال هناك فلسفة، الفلسفة؟

ما من إجابة، إذًا، وربما ما من سؤالٍ أيضًا في نهاية المطاف. إن التراسل والاقتران والتضاد المتمثّل في: السؤال/ الإجابة، كامنٌ أصلًا في تلك البنية المغلفة في جوف الأذن، وهو ما نريد أن نراه هنا، وأن نعرف كيف يتشكّل وكيف يعمل؟ إذا ما كانت طبلة الأذن حدًا فربما لا يتعلّق الأمر بزحزحة هذا الحد المحدَّد بقدر ما يتعلّق بمعالجة مفهوم الحدِّ وحدِّ المفهوم، لنخرج هذا الحد - بعدة ضربات - من غمده.

ولكن ما هو الغمد (إنه دال: علينا أن نتعقله بكل المعاني)؟

وبأي سؤال مشروع نثق إذًا، إذا كان الحد بصفة عامة - وليس فقط حد طبلة الأذن التي نظن أنها شيء خاص جدًا من بين أشياء أخرى - هو من حيث البنية مائل؟ وإذا لم يكن هناك - بصفة عامة - حد؟ ولا شكل مستقيم ومنتظم للحد؟ فالحد مثل كل عتبة بين حيزين limes أي طريق اختراق، يعني مائل.

يتعلّق الأمر، إذن، مرارًا وتكرارًا، بالأذن. بهذا العضو المميز، المفصلي الذي لم يخضع لأي تغيير أو

متناهية الصغر لحشرة - إن لم يتعرَّض للقطع بواسطة ضوضاء جهورة عنيفة - نستطيع أن نخاف أيضًا على الأحبال الصوتية التي يمكن لها أن تُقطع مثلًا في التو واللحظة حين نصرخ بشدة أو حين نُعَرِضها لتوتر مفرط (عقب مجرد نوبة غضب أو أسى أو حتى مجرد لعبة بسيطة من الاستمتاع الخالص بالصراخ) فينحبس الصوت. وهو حادث كثيرًا ما كانت أمي تحذرني منه أحيانًا، إما لأنها كانت تتوقع تعرضي له بالفعل، وإما لأنها - وهو ما أرجحه - كانت تتخذ من هذ الخطر ذريعة مرعبة قادرة على أن تجعلني أكثر هدوءً لبعض الوقت.



تميز، والذي يبين عن أثر القرب، والخصوصية المطلقة والمحو الأمثل للاختلاف العضوي. إن الأذن عضو ذو بنية (هو والمفصل الذي يلحمه بالحلق) تغوي بالسراب المُطمئن للاتمييز العضوي. حسبنا أن ننساه هذا العضو - وحتى ننساه علينا أن نسكنه وأن نأتنس بمسكنه - ونحتج على سائر الأعضاء.

يتعلّق الأمر، إذًا، مرارًا وتكرارًا بالأذن، ليس فقط بالجدار المَحْمِي لطبلة الأذن بل أيضًا بمجرى دهليز الأذن[5] vestibulaire، ثمّة ارتباط بصوت phonéme مثل «ظاهرة المتاهة» phenomena التي دخل فيها كتابي **الصوت والظاهرة** La voix et le phénomène منذ مفتتحه وقريبًا جدًا من مخرجه الزائف لقضية الكتابة. ونستطيع دائمًا أن نعتبر، بالطبع، وللاطمئنان، أن «دوار المتاهة» هو اسم لمرض معروف ومحدَّد تمامًا، نوعًا من الاضطراب الموضعي لعضو بعينه.

هذا بالفعل - طبلة أذن أخرى.

إذا كان الوجود، في الواقع، عبارة عن قضية الاستحواذ réappropriation، فإننا لن نستطيع أن نفجِّر «مسألة الوجود» وفق نمط جديد دون أن نقيسها بقضية أخرى تشاركها في الوجود بشكل مطلق، ألا وهي قضية الخصوصية. وهذه القضية الأخيرة لا تقبل بانفصالها عن تلك القيمة المثالية للقريب - جدًا. وهذه القيمة بدورها لا تتلقَّى قدراتها المُربكة إلّا من بنية الاستماع للذات وهي تتكلَّم. فلا تكتسب هذه الخصوصية le proprius المُفترضة في كل خطاب عن الاقتصاد والجنس واللغة وعلم الدلالة والبلاغة... إلخ، حدّها المطلق إلّا من خلال التمثيل الصوتي. وهذا، على الأقل، هو الافتراض الأكثر ورودًا في هذا الكتاب. هناك، إذن، دور شبه مُنظَّم منوط بعنصر الذبذبة الصوتية (Erzittern الهيجلي) شأنه

على هامش برسيفون وثاقب الأذن اللذين يلتحمان فيما بينهما بلحام من العلاقات يدعمها - بشكل شديد الوضوح - اسماهما. وهكذا تنعقد لُحمة حيوية بين الحنجرة وطبلة الأذن؟ العُرضى إحداهما كالأخرى للخوف من الجرح. هذا علاوة على أن كليهما ينتميان إلى المملكة الكهفية. والكهوف في نهاية المطاف تصير حيزًا هندسيًا تتلاقى عنده الألوهة الجهنمية بالحشرة الثاقبة للنوَّى، الرحِم الذي يتشكل فيه الصوت، الطبلة التي تضربها كل ضوضاء بعصاها الهوائي الهَزَّاز. إن الكهوف أنابيب مظلمة تغوص إلى أخفى أسرار الوجود لتسري -



شأن الدور شبه المُنظِم لقرب معنى الوجود في الكلام (Nahe et Ereignis الهيدجري). إن منطق الحدث هنا تتم مساءلته انطلاقًا من أبنية نزع الملكية التي يطلق عليها: طابع (طبلة الأذن) والأسلوب والتوقيع. فالطابع والتوقيع والأسلوب هي عين الانشقاق الطامس للخصوصية، فهي تجعل كل حدث ممكنًا وضروريًا ومُتعذر وجوده.

فما هي هذه المقاومة التي يختص بها الخطاب الفلسفي في مواجهة التفكيك؟

إنه التحكُّم اللانهائي الذي يبدو أنه يُؤمن للفلسفة حكمها على الوجود و(على) الخصوصية، هذا التحكُّم يسمح لها بأن تستوعب بداخلها كل حد بوصفه موجودًا وبوصفه حدًا مخصوصًا لها، كما يسمح لها في الوقت نفسه بتجاوزه وكذلك الاحتفاظ به في ذاته. بَيْد أن السلطة الفلسفية في تحكمها وفي خطابها عن التحكم - فنحن ما زلنا ندين بدلالة التحكم للفلسفة - تبدو دائمًا، وكأنها تجمع بين نمطين.

من جهة: نمط التراتبية: إذ ترتبط العلوم المتخصِّصة والأنطولوجيات الإقليمية بالأنطولوجيا العامة ثم بالأنطولوجيا الأساسية [6]. ومن هذا المنظور، فإن كل الأسئلة التي يثيرها الوجود والخصوصية تزعج النظام الذي يجعل الحقول المُحَدَّدَة للعلم وموضوعاته الصورية أو المادية (المنطق والرياضيات أو علم الدلالة واللغويات والبلاغة وعلم الأدب والاقتصاد السياسي وعلم النفس... إلخ) خاضعة للتقنين الفلسفي. ومن ثَمَّ فإن هذه العلوم المتخصِّصة هي الأولى بحق تأسيس خطاب نظري دقيق ومنهجي ومتسق في هذه المجالات (وهي ليست مجرَّد مجالات أو مناطق محصورة، محدَّدة ومقرَّرة من الخارج ومن أعلى).

حتى التجويف العاري تمامًا لحيزنا الذهني - بنفحات حارة ذات كثافة ولذة متغيرة، تستشري كموجات طويلة أفقية بعدما تصاعدت بشكل مستقيم بفعل خمائر تُوَاتِيها من الخارج. هناك - إذن - الخارج من جهة، والداخل من جهة أخرى، وبينهما ما هو كهفي. وقد جرت العادة على وصف الصوت «بالكهفي» وهو ما يعني أنه منخفض وعميق أو أنه كذلك أكثر من اللازم. فمثلًا «القاع الصخري» بالنسبة «للطبقة الصوتية الغليظة» أو طبقة القرار بالنسبة للغناء الأعلى صوتًا، أو الغناء الأكثر مرونة. في حين تبدو الطبقة الغليظة، بالأحرى، وبسبب اختصاصها بما



ومن جهة أخرى: نمط التطويق: فالكل متضمن في كل جزء، بحسب الصيغة التأملية للتفكير والتعبير، وحركة هذا الكل منسجمة ومركزية ودائرية إلى ما لا نهاية، هذه هي حركة الكل التي يمكن ملاحظتها في التعريفات الجزئية للنظام أو لدائرة المعارف، دون أن تُحدِث هذه الملاحظة أو تجزئة الجزء أي إفساد للحيز العام.

هذان النمطان من التحكم الاستحواذي، وهما التراتبية والتطويق، يتراسلان في ما بينهما وفق تواطؤات سنحدِّدها فيما بعد. وإذا ما كان كل نمط من هذين النمطين يبدو أكثر نفوذًا هنا (أرسطو، ديكارت، كانط، هوسرل، هايدجر) أو هناك (سبينوزا، ليبنتز، هيجل) فهما على كل حال يخضعان لحركة ذات العجلة سواء تعلق الأمر بالدائرة الهرمنيوطيقية عند هايدجر أو الدائرة الأنطو - ثيولوجية عند هيجل. (أما «الميثولوجيا البيضاء» La mythologie blanche فهي مشتقة من عجلة أخرى). وبقدر ما نتهاون في تدمير طبلة الأذن tympan هذه (فكلمة tympan تعني أيضًا: عجلة هيدروليكية مائية، كان فيتروف Vitruve قد قدَّم وصفًا دقيقاً لها)[7]، وهو تدمير لا يمكن أن يحدث بلفتة محض خطابية أو نظرية، طالما لم نجازف بتدمير هذين النمطين من التحكم - في تآلفهما الجوهري - وهو التآلف نفسه الذي يجمع مركزية القضيب بمركزية اللوجوس[8]، وطالما لم يطل الهدمُ المفهومَ الفلسفيَ للتحكم، فإن كل الحريات التي يُقال إننا قد حزناها مع هذا النظام الفلسفي، وإن لم يكن ذلك كذلك، فستظل هذه الأصوات الخلفية مُستثارة من قبل آلات فلسفية مجهولة، من باب الإنكار أو التسرع والجهل أو الحماقة، وسرعان ما ستمتثل هذه الحريات للنظام، سواء تم ذلك بوعي أو غير وعي مؤلفيها. بالتأكيد، لن نستطيع أن ندلل أبدًا فلسفيًا على أنه ينبغي تغيير هذه الحالة ومباشرة

هو خشن وبما يُشكَل بلا عناية، متاحة لكاسر الصخور ونحات الرخام وعامل المناجم ومعوله والحفار وحافر الآبار، (وحتى أرجع هنا الى مقام اجتماعي لا يشكل مهنة بالمعنى الدقيق للكلمة) والناسك الذي تتوالى خطواته الثقيلة - على مدى الأروقة المغطاة وعلى مدار السنين - في سفرها البطيء بحثًا عن غنيمة باطنة.

من هذه «الطبقة السفلية» العميقة التي ترتبط بها الفكرة مثل حجر معلق في الرقبة، ومن المدارج التي نسويها على الأرض - من أجل الوصول إلى الكهف أو الهبوط نقدم تلو الأخرى بضعة أمتار تحت سطح البحر (...) - نشق طريقًا وسط



تفكيك فعلي لها، كي نترك آثارًا لا رجعة فيها. ولكن باسم من وماذا نفعل ذلك، في الواقع؟ ولماذا لا نترك أنفسنا لما يمليه علينا المعيار والقاعدة المستقيمة الخلفية وما يقرعانه من ضربات متصلة (مسألة التطبيل)؟ وإذا ما كانت زحزحة هذه القوي لن تغير من الوضع شيئًا بالفعل، فلماذا نحرم أنفسنا من المتعة بل من الضحك اللذين لا يحصلان حتمًا دون تكرار؟ هذا الافتراض ليس افتراضا ثانويًا. ولكن علام نستند في المآل الأخير، اللهم إلّا على الفلسفة مرة أخرى، لنستبعد السذاجة وانعدام الكفاءة والمعرفة، وربما لنقلق من هذه السلبية أو لنحد من المتعة؟ وكيف هو الحال إذا كانت قيمة السلطة مازالت قابعة في العمق، مثلها مثل قيمة النقد ذاتها، هي الأكثر سذاجة؟ نستطيع أن نحلل الرغبة في الوقاحة أو حتى نحولها، وقد لا نستطيع في الخطاب أن نجعل الرغبة تستمع إلى الفطنة، كما ينبغي (معرفة) تدمير ما ندمره.

وإذا ما كانت الكتابات العشر (التي يتضمنها هذا الكتاب) تبدو وكأنها تأتي على هامش بعض النصوص العظيمة في تاريخ الفلسفة فإنها في الواقع تطرح السؤال حول الهامش. وهي بنخرها للحدود التي تجعل من هذا السؤال حالة خاصة، وجب عليها أن تشق الخط الفاصل بين النص وهامشه المحكوم، وأن تُسائل الفلسفة عما يكمن وراء ما تريد قوله vouloir – dire، فلا تتعامل مع الفلسفة، فقط، بوصفها خطابًا: وإنما بوصفها نصًا محددًا، مدونًا في إطار نص أعم، خطابًا مغلقًا في تمثيله لهامشه الخاص، وهوما يقتضي أن نأخذ في الاعتبار، ليس فقط، كل منطق الهامش وإنما أن نلتفت أيضًا لشيء آخر تمامًا: ولنذكر هنا إنه فيما وراء النص الفلسفي لا يوجد هامش أبيض وبكر وفارغ، وإنما هناك نص آخر هو نسيج من الاختلافات بين القوى بلا أي مركز مرجعي حاضر)كل

الأعضاء من خلال حفرنا لقناة جرحٍ ضيق، لكنه نافذ بما يكفي للتأثير في أعمق العضلات، سواء أكان جرح فنان الأوبرا المتقطع إلى موسيقى صاخبة، أو كان مُصاغًا عبر الفولاذ الأكثر مرونة إذا ما تعلق الأمر بمُغَنِي، جرح انبثق من الأرض الفاترة عند قمة جبل ضيقة، أو انبسط في خيط متكسر من الزجاج، إذا ما كنا نعني واحدةً من تلك المخلوقات التي نسميها طواعيةً «مغنيات السوبرانو cantatrices» أكثر مما نسميهن «مغنيات». وذلك على الرغم من أن المطرب الذي يؤدي الصوت الذكوري الغليظ لا يشكل فئة بعينها، بوصفه صاحب أكثر الأصوات خشونة وسوقية التي



ما كنا نقول عنه أنه ليس مكتوبًا في الكتب - الـ«تاريخ»، الـ«سياسة»، الـ«اقتصاد»، الـ«الجنس»، الخ - هو هذا الشيء المبتذل الذي لم ننته -- فيما يبدو - من معاودة استخدامه فيما وراء الحجج الأكثر نكوصًا، والمواضع التي تبدو غير متوقعة). لكن النص المكتوب في الفلسفة أيضًا (في كتبها هذه المرة) يفيض معناه ويُحدَث فيه صدعًا.

ان تتفلسف «باندفاع» ما الذي يقصده هيجل بذلك؟

أيمكن لهذا النص الذي بين أيدينا أن يصبح هامشًا لهامش؟ إلى أين يمضي متن النص عندما لا يكون الهامش أمرًا ثانويًا قط وإنما مستودعًا لا ينضب، أي يصبح نشاط كتابة مُجَسِّمة لأذن أخرى تمامًا؟

النص يفيض ويحدث صدعًا: هذا يقتضي من جهة أن نقدر في هامشه ما هو أكثر أو أقل مما نعتقد أنه يقوله ونقرأه، إنه تدفق يتعلق ببنية الطابع marque (وهي الكلمة نفسها التي تسمعنا كلمة marche مسيرة، بوصفها حدًا، وكلمة marge هامش)، كما يقتضي من جهة ثانية أن نفكك متن التفاصيل التي تفيض بها المنطوقات نفسها في ادعائها لصرامة معناها الأحادي أو إحكامها لمعانيها المتعددة، إنه نوع من النقد المفتوح على فهم مزدوج، فلا يشكل نظامًا واحدًا.

ولا يؤدي بنا هذا إلى التسليم بأن الهامش يتعلق بالداخل والخارج فحسب، فالفلسفة تقر بذلك أيضًا: فالهامش يتعلق بالداخل لأن الخطاب الفلسفي يريد أن يعرف هامشه وأن يتحكم فيه: أي يريد أن يحدد السطور، وأن يُأطِّر الصفحة، وأن يطوق الهامش في ملفه. كما يتعلق الهامش بالخارج: لأن الهامش، هامشه، هو خارج: عناصر مفرغة إلى الخارج، الهامش سلبي لا يمكن أن نفعل به شيئا، سلبي بلا أثر في النص، أو سلبي لأنه

يمكن أن تصدر عن أي كائن ما كان.

في قصة الحب الشاحبة أو في المقطع الغنائي الرتيب المتواضع، غامضٌ هو الصوت الذي يغني مقارنة بالصوت الذي يتكلم.

الغموض - إذا ما أردنا بأي ثمن ووفق حاجات الخطاب، أن نعطى صورة لما هو من حيث التعريف ليس له صورة - هو ما يمكن تمثيله كهامش، أو كحدِ غامضٍ يطوق الشيء، يعزله بقدر ما يشدد على حضوره، يحجبه في ذات الوقت الذي يصفه فيه، يدرجه في إطار ثوب مختلف الألوان كأنه مرقع، كوقائع بلا رابط أو علة يمكن الاستدلال عليها، في



يعمل على خدمة المعنى في النص، إنه هامش مرفوع (aufgehobene) في جدلية الكتاب. إذن، لن نقول شيئًا، ولن نفعل شيئًا على كل حال حين نصرح «في مواجهة » الفلسفة أو «عن» الفلسفة أن هامشها في الداخل «أو» الخارج، في الداخل «و» الخارج، وأنه في آن واحد هناك تفاوت للمسافات الداخلية للهامش وانضباط لحافته المحددة له. ينبغي علينا إذن وبالتوازي، أن نقدم تحليلات مفاهيمية دقيقة، عصية فلسفيًا، وتسجيلًا للعلامات marques التي لا تنتسب قط للحيز الفلسفي، ولا حتى للمغاير المجاور للحيز الفلسفي. ينبغي أن نقدم ذلك للفلسفة، وبالفلسفة، لنزحزح زاوية نظرها cadrage لأنماطها الخاصة. إنها كتابة بطريقة أخرى. وتعيين لشكل السياج الذي لا يتطابق وما يمكن للفلسفة أن تتصوره عن نفسها تحت هذا الاسم، وفق الخط المستقيم أو الدائري الذي يحيط بمساحتها المتجانسة. علينا تعيين، في مواجهة الوحدة الفلسفية philosophème، ما يستعصي على الفلسفة ويمنعها من حساب هامشها. وذلك من خلال ممارسة نوعًا من العنف المتاخم لها يُطبع بحروف جديدة وأنماط جديدة، ومن خلال الوشاية بالهامش وفك التواء طبلة الأذن: هذه علاقة مع الذات شبيهة بعلاقة الغشاء المزدوج لطبلة الأذن. لتكف الفلسفة عن الثقة في أنها استطاعت دومًا أن تصون طبلة أذنها. السؤال الحالي الذي يسري عبر كل هذا الكتاب هو: كيف نضع أيدينا على طبلة الأذن، وكيف ستفلت طبلة الأذن من أيدي الفيلسوف لتتيح لمركزية اللوجوس القضيبي phallogocentrisme انطباعًا لا يدريه الفيلسوف، ولا يهتدي إليه قط، ولا يستطيع أن يعيه إلّا بعد فوات الأوان، عندئذ لن يستطيع أن يقول لنفسه، مرتدًا مرة أخرى إلى مداره الخاص: لقد كنت سباقًا إلى ذلك عن معرفة مطلقة.

هذا الانطباع، كما هو الحال دائمًا، ينطبع - سواء كان

ذات اللحظة التي يضفي فيها عليه لونًا خاصًا يميزه عن خلفية مليئة بالمستنقعات يختلط فيها الشائع من الوقائع بعضها ببعض.

يبدو التعبير الموسيقي مقارنة بالتعبير العادي أكثر تحليًا بمثل هذه الألوان الطيفية. معطف ساحرة، وهو إشارة إلى تواطؤ ما بين ما يمكن أن يبدو وكأنه مجرد صوت إنساني وبين إيقاعات عالم الحيوان وعالم النبات، بل بين الصوت الإنساني وإيقاعات مملكة المعادن حيث تسجل كل ذبذبة شكلًا بعينه من أشكال المعادن. وحين نمر من لغة الكلام - التي هي الى حد ما غامضة في ذاتها، بما أنه فقط في اللحظة التي يصاغ فيها



ذا رنين أو كان صامتًا - على طبلة الأذن وعلى غشائها ذي الوجهين المُتَاح لتلقي الدقات.

كما هو حال الكتلة سحرية، أطرحُ هنا بكلمات مطبوعة باليد، سؤالًا على الآلة الكاتبة. هذه الآلة التي كان لها أن تطيح بكل حيز الجسد الخاص - من خلال جذبها اللانهائي لآلات الآلات ومن ثم لآلات اليد المقطوعة (٩). سؤال الآلة قد طرحته مرة أخرى على هوامش (النص الهيجلي) فيما بين البئر والهرم.

بمصطلحات الطباعة اليدوية، إذن، ماذا نعني بالطبلة المسننة؟ يجب أن نعرف ماذا نعني بذلك حتى نستطيع أن نستثير، في توازن الأذن الداخلية أو في التراسل المنسجم بين الأذنين، أو في علاقة الذات بذاتها والتي تعتقد الفلسفة أنها قد سيطرت على مسارها، أن نستثير في كل ذلك بعض نقاط التفكك المُفرطة. وحتى نستطيع أن نُوّلِد من هذا الجرح الذي لا يندمل توليفة غير مطروقة من قبل، إذ يبدو أن الجرح الهيجلي (Beleidigung، Verletzung) وكأنه كان يعاد تضميده باستمرار. بمصطلحات الطباعة اليدوية، لا توجد طبلة مسننة Tympan واحدة وإنما عدة طبول مسننة. هناك طوقان للسطور كلٌ منهما من مادة مختلفة: خشب وحديد بصفة عامة. الواحد منهما يُطوق الآخر، وإن أمكن قلنا إن الواحد يقطن الآخر: طبلةٌ مسننة في أخرى، واحدة من خشب وأخرى من حديد، واحدة كبيرة وأخرى صغيرة وبينهما ورقة. يتعلق الأمر هنا بجهاز وبوظيفة من وظائفه الأساسية تتمثل في حساب مضبوط للهامش. سَنقوم بإنزال هذا الجهاز على طاولة التحبير المَوْضُوعِ عليها الشكل المُحَبّر. ثمة مقبض تُدْفع به قاطرة تجري تحت البلاتين الذي يتم تقريبه من الطبلة المسننة الصغيرة بمساعدة قضيب. القاطرة تتحرك، ومن ثم يتم رفع الطبلة المسننة والفريسكات (الفريسكات هو

الكلام بطريقة خارجية أو أخرى يتخذ الفكر شكلًا واقعيًا - نصل إلى اللغة المُغَنَاة، ما نلقاه أمامنا هو لُغزٌ من الدرجة الثانية، وذلك نظرًا لأننا سنكون أكثر قُرْبًا على نحو ما من البُنَى المُتَجَسِدة (التي تنبع منها كل نغمة موسيقية مُحَلّقَة في الهواء) وأكثر ثقة - فيما يبدو - في انطلاقنا من أرض مستقرة، حيث سنكتشف ذواتنا - حقيقة - في صراعها مع ما يتعذر التعبير عنه. الخط اللَّحنِي سيتقدم بوصفه ترجمة له، في لغة خالصة الرنين تعبر عن هذا الذي لا يمكن أن يُقال بواسطة الكلمات. ولسبب ما حين يكون جهاز آلي هو نبع الغناء بدلًا من الفم الإنساني (أي ذلك العضو



مصطلح خاص بالطباعة، وهو عبارة عن قطعة للكبس لها ذراع يقوم الطباعون بإنزالها على الورقة، ليبقونها على الطبلة المسننة، حتى لا تُلَطَخ الهوامش أو المساحات البيضاء على الورقة: قاموس ليتريه Littré) بحيث يتم طباعة وجه واحد من وجهي الورقة.

ومن رسالة في الطباعة «الطبلة المسننة الكبيرة هي عبارة عن طوق للسطور chàssis مصنوع من الخشب شُدَّت عليه قطعة نسيج من الحرير، وعلى هذا الإطار توجد قطع الحديد المقرنة pointures تثبت بها الأوراق على المطبعة: الهامش، وكل ورقة من الأوراق المعدة للطباعة على التوالى. الشريط الذي يمسك بالفريسكات مصنوع من الحديد. الطبلة المسننة الكبيرة تُمْسِك بالصندوق من طرفه الخلفي، أي عند أقصى يمين الطباعة، وهو مثبت بواسطة مفصل مزدوج نطلق عليه مقاطع couplets الطبلة، وهو عادة له نفس اتساع الصندوق. الطبلة الكبيرة مثقوبة بثقبين واحد في الوسط والآخر يقع عند ثلثي المنطقة العليا للطبلة، وهما ثقبان مُعَدَّان لاحتواء لولب المُقرنات. أما الطبلة الصغرى فهي عبارة عن إطار مكون من أربعة أضلع من رقائق الحديد، وقد ألصق بأسفلها ورقة من الرق parchemin، أو قطعة من الحرير - في الأغلب - تُبْسَط على الجهات الأربعة لهذا الإطار، وتُحْشَر في الطبلة الكبيرة من أعلى من خلال خُطَافين دقيقين وحَادين يَنفُذَان من بين الخشب والحرير، كما تُحْشَر من أسفل من خلال قوس معقوف، وعند كل جنب من الجنبين من خلال خُطاف على شكل ذنب طائر السنونو، عليه يوضع البلاتين مباشرة عند إسقاطه بالقضيب. بين الحرير الموجود في الطبلة الكبيرة والحرير الموجود في الطبلة الصغيرة توضع الأقمشة (من الساتان أومن صوف المرينوس، إذا أردنا الحصول على

الذي نعرفه على وجه التقريب)، وحين يُضيف هذا الجهاز لما يوجد من قبل بشكل غريب في الكلام الموسيقي مفاجأةَ إمكانية إعادة إنتاجه، فإننا سنلقى أنفسنا وجهًا لوجه مع لغز في صورته شبه الخالصة(...). أنا شخصيًا كان لدى جرامافون(...). والذي لم يكن مفتقرا وحسب إلى الإمكانيات التي تسمح لنا باستخدامه كجهاز تسجيل، بل لم يكن من الممكن استخدامه إلّا لأسطوانات من الحجم الصغير أو المتوسط، مستبعدين تلك الأسطوانات ذات الحجم الكبير التي كان يمكن الاستماع إليها بواسطة جرامافون آخر ملحق به قطع إضافية عجيبة كانت تزدحم بها



بروز طباعي أقل جفافًا) والكرتون والقاطرة. تتطلب هذه الطبول عنايةً بصيانتها وتجديدها عندما تستهلك».

والسؤال هو: هل يمكن لمسألة تضاعف الطبول هذه أن تخضع للتحليل؟ وهل سنهتدي بذلك إلى مخرج من هذه المتاهات، لنصل إلى موضع ما، أو حيز مشترك يُسمى طبلة؟

ربما لم تستطع الفلسفة - التي قامت هي نفسها وأدرجت وفهمت وفق هذا التضاعف - أن تعقل هذا التعدد الدلالي. كان للفلسفة أن تبحث بلا شك عن القاعدة الآمنة والسوية والقانون الحاكم لهذا التعدد، وكان عليها أن تتساءل إذا ما كانت الطبلة هذه طبيعية أم مصنوعة، وإذا ما كنا لا نرتد دائمًا إلى نسيج واحد مشدود ومؤطر ومُرَاقب لهوامشه مثله مثل مساحة بكر متجانسة وسلبية تدع خارجها خارجًا بلا علامة ولا معارضة ولا تحديد، فهي مهيأة مثل المادة والرحم والكورة Khora(*) لتلقي وتحمل كل الأنماط. يمكن لهذا التفسير أن يكون حقيقيًا، بل وتفسير لتاريخ الحقيقة ذاته على النحو الذي يحاوله هذا الكتاب.

ولكن ما لا يمكن - بلا شك - عَرْضُه في حيز هذه الحقيقة، هو ذلك الذي لا يمكن أن يهب نفسه للسماع أو القراءة أو الرؤية في هذا «المثلث المضيء» أو في كوة طبلة الأذن هذه، أي ذلك الذي يكمن فيما زيد

خزائن المنزل، هذا علاوة على مجموعة ضخمة من «اللفائف» (هكذا كنا نُسَمِي الأسطوانات) التي كان أبي قد سجلها بنفسه، بالإضافة إلى الأسطوانات الشمعية الخام الجاهزة للتسجيل.

وعندما كنا نرغب في تشغيل أسطوانة من الحجم المتوسط، على الجهاز الصغير - الذي كان تحت تصرفي - كان ينبغي علينا زيادة حجم اسطوانة المُحَرِك الكهربائي (الموتور). وكنا نحصل على هذه النتيجة بالاستعانة بلفافة معدنية تتوافق وهذه الأخيرة التي كانت معدة فقط لاستقبال الاسطوانات الأصغر حجمًا طالما أن محيطها لم يتم توسيعه وفق

(*) فَصَّل دريدا مفهوم الكورة في كتابه Foi et Savoir «الإيمان والمعرفة»، وأصل الكلمة يوناني ومعناها « الريف» الذي يقع على الحدود، إنها منطقة حدود يلتقي عندها الشباب ليتعارفوا أو يتحاربوا، ويأخذ دريدا هذه الكلمة ليمنحها معنى: المنطقة المجردة للتسامح مثل الصحراء الشرق أوسطية نبع أديان الوحي والتوحيد ومثل اليونان معقل العقلانية الفلسفية فهي منطقة تمثل اختبارًا للتسامح ومقاومة لانهائية، وكان أفلاطون فيما بين 430و424 ق.م قد استخدم كلمة كورة.



واكتظ عن آخره في طبلة الأذن. ذلك الذي بأي طريقة كتبناه سيظل متحديًا لمفاهيم الآلة أو الطبيعة، الجرح أو الجسد، متحديًا لميتافيزيقا الخصاء ووجهها الآخر المشابه لها والمتمثل في إنكار أنصار مذهب روسو rousseauismes(*) من المحدثين وأكاديميتهم المبتذلة.

أيمكن لنا أن نقول حينئذ أن ما يَمْثُل للتحدي هنا هو ما لم يتفكر فيه، المقموع، والمكبوت في الفلسفة؟ علينا إذن، حَتَى لا نقع في فخ - كما يفعل الكثيرين غالبًا اليوم - المعادلة الملتبسة بين هذه المفاهيم الثلاثة، ينبغي لصياغة مفهومية ما أن تقدم لعبة جديدة من التضاد والصلة والاختلاف. إنها، إذن، بمثابة مقدمة للإرجاء. فإذا كان ثمة لعبة جديدة في هذا الكتاب فلندرجها إذن ضمن هذا المسار.

لقد بدأ هذا المسار منذ البدء، وكل ما سبق يحيل إليه، وينص ويعكس ويروج لإيقاعه بلا حدود. إلّا أنه يظل غير مرئي تمامًا: مثل شق حزته يد عمياء في جسد ما، يدٌ لم تر أبدًا سوى جهةً وما يغايرها في نسيج العضو الذي شقته.

ما يتم لحمه هنا لا يندرج ضمن لعبة التنسيق والتسلسل. أنه بالأحرى يصطنع التسلسل. علينا ألا

النِسَب المرغوب فيها، بفضل هذه الإضافة. ثمة حاجز يقال عنه عامة «أنه من اللازورد» مربوط بفتحة بوق الجرامافون بواسطة خرطوم مطاطي صغير أشبه بخراطيم أفران الغاز. وكان لون الخرطوم أحمر طوبي. أما الحاجز فهو عبارة عن علبة مدورة، قاعها على شكل صفيحة معدنية رقيقة مصنوعة من الميكا أو من مادة شبيهة. وهو يحمل الإبرة الدقيقة والصلبة المهيأة لنقل الذبذبات المسجلة على الأسطوانة الشمعية الى هذا الحاجز الحساس. حاجز حين يخلع يمكن أن يمسك كاملًا في كف اليد. يقدم الحاجز أفضل ما لديه من أجل تحويل الذبذبات التي توصلها إليه اللفافة الى موجات

(*) أنصار مذهب روسو الذين ينتمون إلى أفكاره ونظرياته الخاصة بالاعتقاد في الطيبة الطبيعية للإنسان وعدالة الديمقراطية المذكورة في كتاب العقد الاجتماعي لروسو، وفي الشعور الديني التلقائي المعبر عن الانسجام بين الطبيعة والإيمان وغيرها من أفكار روسو التي كان لها أبلغ الأثر على الثورة الفرنسية وعصر التنوير، وفي مقابلهم ظهر فريق معارض يحقر من أنصار هذا المبدأ ويستنكر هذا الاعتقاد السادج في الطيبة الطبيعية للإنسان، وقد أعاد جاك دريدا قراءة روسو في ضوء جديد في كتابه في علم الكتابة، يبرز فيه الطابع الثنائي لمفهوم الطيبة الطبيعية للإنسان عند روسو مفككًا خطابه ويبين أن روسو كان يعتقد أن حال الطبيعة هذا هو محض خيال، فهو حال لم يوجد قط ولن يوجد أبدًا.



ننسي أن اللحام يقتضي الثقب أولًا والعبور من طرف لآخر لعمل السلسلة. لكن قناة الأذن التي نسميها فُتْحَة السماع méatauditif، لن تُسَدّ أبدًا بعدما وقعت تحت طائلة التسلسل المصطنع، وجملة جديدة، وصدى شائعة لم نتلقها بعد ووصلها المنطقي، وأثر لم يُستدل على موضعه بعد: إنه «زمن غائر/ نوع من الفراغ المضني بين رقائق الخشب/ قاطع/ كعدم ينادى جذع الإنسان/ أو كجسد متقطع لجذع الإنسان». إنه «سُنْطُور» التاراهومارا Tarahumara(*)

هذا الصدى المنهك لشيء لم يرن بعد، وهذا الزمن المختل بين الكتابة والكلام، هو ما نسميه بالطلقة التي ما أن تخترقنا حتى نموت شوقًا لاستبدالها بجثة مجيدة. حسبنا في النهاية وبالكاد أن ننتظر.

برينسنجراخت Prinsengracht(**)

12 - 8 مايو 1972

رنانة. اللفافة التي بدا سطحها كله مطبوعًا (مثل حلزون مضغوط الى الحد الذي لا نستطيع أن نرى فيه شيئا آخر غير خطوط رفيعة متقاربة تمامًا بعضها من بعض) بشقوق متفاوتة العمق حفرتها الموجات الأصلية».

ميشيل Michel Leiris ليريس(**)

(*) سُنطور التاراهومارا Le Tympanon des Tarahumaras، السنطور آلة طرب وترية تُشبه القانون، أما التاراهومارا فهي من القبائل الهندية التي تقطن شمال المكسيك تعيش بين الجبال التي نحتت عليها علامات سحرية يُقال إنها كلمات الآلهة تُمليها على الطبيعة في إطار الاحتفالات الطقسية التي تقيمها قبيلة التاراهومارا وقد تزودت بالمرايا والصلبان والنواقيس تستجدي الآلهة عبر رقصاتها وعذاباتها التي تحفزها موسيقى السنطور، حتى تخرج من كبد الراقصين أبجدية غامضة تشيع في المكان. وقد كتب أنطوان آرتو الشاعر الفرنسي السريالي المحبط من الحضارة الأوروبية كتابًا عن التاراهومارا.

(**) كتب دريدا هذا الفصل في هولندا، في أمستردام التي يمتد بها أكثر من 100 كم من القنوات، لكن هناك ثلاث قنوات رئيسية تقطعها، ومن أهمها قناة Prinsengracht فهي أطول القنوات، وقد تم حفر هذه القنوات في القرن 17 القرن الهولندي الذهبي.

(**) Michel Leiris (1990 - 1901) شاعر سريالي وكاتب وإثنولوجي وناقد فني فرنسي، درس الكيمياء وعمل بها، لكنه سرعان ماهجرها في عام 1923 ليتفرغ للأدب ودراساته الإثنولوجية، من أهم اعماله: إفريقيا L'Afrique الشبح Fantome، وسيرته الذاتية l'age de l'homme التي أتمها في 4مجلدات، والقصيدة المذكورة له هنا «بيرسيفون» وردت في المجلد الأول من السيرة «قاعدة اللعب» وهي تضفر الكتابة تضفيرًا في وصف الكاتب لإدراكه الحسي للمصدر الخفي للعالم.



الهوامش:

(1) المطرقة Le marteau تنتمي كما نعرف إلى سلسلة العُظيمات التي تقع بين سندان الأذن والعظم الرِّكابي. وتقوم المطرقة دائمًا بدور الوساطة والتوصيل، فهي تبث الترددات الصوتية إلى العظام ثم إلى الأذن الداخلية، وقد تعرف بيشا Bichat على وظيفة أخرى للمطرقة تتسم بالتناقض. فهذه العظيمة تحمي طبلة الأذن في ذات الوقت الذي تضغط فيه عليها» بدون المطرقة سوف تصاب طبلة الأذن على نحو مؤلم بفعل الترددات التي تثيرها الأصوات الشديدة الحدة» تستطيع المطرقة إذن أن تخفف من وطآه الضربات وأن تحول صوتها الجهور إلى همس عند عتبات الأذن الباطنة. هذه الأخيرة - المتاهة - تنطوي على دهليز الأذن وقنوات شبه دائرية وحلزون عظمي (مع صندوقي طبلة الأذن الوسطى)، أي أنها تنطوي على عضوين للتوازن وعضو للسماع. وربما نعرض لذلك فيما بعد. وحسبنا هنا، والآن، الإشارة لدور الأذن الوسطى: فهي تنحو صوب معادلة التصدي السماعي للهواء والتصدي السماعي للسوائل التجويفية، وصوب إقرار التوازن بين الضغوط الداخلية والضغوط الخارجية

(2) دون أن نعدد كل الاستثمارات الجنسية التي تمتد في كل مكان وزمان والتي تتمتع بقدرتها على فرض نفسها على خطاب الأذن بقوة، سأشير هنا - فقط كمثال على هذه المادة الملقاة على الهامش - إلى هذا البوق الصوتي cornet والذي نسميه حوض أذينة محارة أو صيوان الأذن Pavillon) والذي يرمز للقضيب عند قبائل الدوجون Dogons والبامبارا Bambaras في مالي، كما يرمز مجرى السمعconduit auditif إلى المهبل، أما الكلمة فرمزها هو الحيوان المنوي الضروري لعملية التخصيب (أي لعملية الإدراك عملية عقلية يقوم بها الفهم لإدراك المعاني المجردة وتكوينها عن طريق الأذن، إذن كما لو كان ذلك حال كل الفلسفة)، تهبط الكلمة في أذن المرأة وتلتف بشكل حلزوني حول الرحم.، ومثل هذا التصور لا ينأى بنا إلّا قليلًا عن الأريوسية L`arianisme

(3) انظر خاصة فصل La double séanceمن كتاب التبعثر،Jacques DERRIDA, Dissémination, Paris, Seuil, 1972, p285 - 290

(4) حول إشكالية الانقلاب وتبديل المواضع، انظر في كتابي La Dissémination وPositions.

لا يمكن للفك والطرق على طبلة أذن الانطواء الفلسفي أن يحدث أبدًا في المفهوم بدون حدوث مذبحة من نوع ما في نطاق اللغة، ذلك أن هذه اللغة تثقب أو تخرق القبة، الوحدة المغلقة والحلزونية للقصر، وتتكاثر في الخارج إلى الحد الذي لا تكون معه مفهومة قط، بحيث لم تعد هي اللغة.

موسيقى تصوير الدم

«الابتهاج الجنسي هو اختيار فتحة المزمار

لشق كيس جذر الأسنان



اختيار لقناة الأذن

لطنين الأذن الرديء

لتقطير سيء للصوت

لتيار مغرد على بساط الأغوار

لسُمك كثيف مصمت.

المُثَابَرة المصطفاة لهذا المصباح الجداري

ذي السلك المتقطع من أجل الفرار من هذه الموسيقى

الوفيرة الشحيحة الخاملة

بلا إيقاع ولا زمن ولا شجن

والتي لا رنة لها ولا عمر»

آرتو Artaud (ديسمبر 1946)(*)

(5) مجرى دهليزيConduit Vestibulaire: «مصطلح من علم التشريح، يعني التجويف غير المنتظم الذي يشكل جزءًا من الأذن الباطنة، ويعني أيضًا دهليز العضو التناسلي، المهبل وكل أجزائه حتى غشاء البكارة، وهو ما يُطلق أيضًا على المساحة المثلثة الأمامية التي يحف بها من الجانبين أجنحة (الشفران الصغيران للمهبل) وعلى فتحة الحالب الخلفية، ومن خلال هذه المساحة يتغلل الشق الدهليزي. الأصل اللاتيني لهذه الكلمة هو vestibulum من حرف المبالغة ve ومن stabulum وتعني المكان الذي (نمكث فيه) (أو المَربَط étable) بحسب بعض علماء الاشتقاق اللغوي اللاتينيين. وعلى العكس من ذلك وعلى نحو أكثر صوابًا، نجد كلمة أوفيد Ovide مشتقة من الإلهة فستا Vesta في روما القديمة، وذلك لأن كلمة vestibule تنطوي على معنى النار الموقدة إجلالًا للإلهة فستا (إلهة الخصوصية والألفة والبيت العائلي... إلخ). أما عند المحدثين، فنجد مومسين Mommsen يقول «أن كلمة vestibulum مشتقة من vestis وهي حجرة عند مدخل المنزل كان الرومان يعلقون عندها أرديتهم (vestis)». انظر قاموس Littré.

وأعضاء الحِسّ ذات الدروب المتشعبة والخاصة بحفظ التوازن في تجويف الأذن أعضاءَ حسٍ دهليزية récepteurs vestibulaires. وهي تشمل عدة أعضاء تتعلق بـ حُصَية الأذن otholithe (هذه الأعضاء هي: القُرَيبَة utricule: وهي عبارة عن حويصلة في الأذن الباطنة تحتوي على العناصر التي تحس الثقل والسرعة، والكُيَيس أو الجُرَيب saccule: وهو الأذن

(*) أنطوان آرتو Antonin Artaudشاعر ورسام وممثل ومسرحي فرنسي (1896 - 1948) وصفت أشعاره بالعنف وبنبرة تراجيدية كاشفة عن انهيار مركزي للروح، تعد أعماله المسرحية بمثابة ثورة للدراما المعاصرة، وقد احتجز آرتو في عام 1946 في مستشفى للأمراض العصبية، وقضى ما تبقى له من العمر في مشفى صحي بمدينة إيفري Ivryبفرنسا، وقد كتب جاك دريدا كتابًا كاملًا عن الانقلا وأعماله الفنية التي بدت مبهمة وخارجة عن المألوف بالنسبة لمعاصريه.



الباطنة) هذا علاوة على القنوات شبه الدائرية. أما «القريبة» فهي حساسة لتغير حركات الرأس، وهذه الحركات تحرك بدورها حُصيات الأذن أي أحجار الأذن: تلك الحبيبات الجيرية الرقيقة التي تقوم بتعديل الإثارة بالنسبة للخلايا الهدبية للبقعة macule (وهي الجزء السميك من جدار غشاء طبلة القريبة). ولا نعلم بعد بشكل مؤكد ما هي وظيفة الكُييس في ضبط آليات التوازن. أما القنوات الدائرية الكامنة داخل تجويف الأذن فهي حساسة لكل حركات الرأس، وهي التي تدفع بتيارات هذه الحساسية في السائل الليمفوي endolymphe. أما الحركات الانعكاسية التي تترتَّب على هذه العملية فتبدو حركات ضرورية لتأمين ثبات الرأس وتوجهات الجسد وتوازنه في كل حركاته ولا سيما تلك الخاصة بانتصاب حركة المشي.

سنطور Tympanon، دينوزيس Dynosis، متاهة labyrinthe(*)، خيوط آريان les fils d`Ariane: نحن نمضي الآن (واقفين وماشين وراقصين (يلفنا - بلا مخرج - شكلٌ للأذن مُشَيَّد حول سد، ندور حول جداره الداخلي، إنها - إذن - مدينة أشبه بـ (متاهة، قنوات شبه دائرية - ونحذركم من منحدراتها الجارفة (مثل حلزون ملتف حول باب متحرك، أو حول سدٍّ ممتد حتى البحر، مغلقٌ على نفسه ومفتوح على البحر. بوقٌ صدَفي ملآن بماء البحر وفارغ منه، يرن صداه وحيداً على الشاطئ، فكيف لصدع أن ينشق بين أرض وبحر؟

عبر هذا الصدع للهوية الفلسفية - التي تمضي صوب حقيقة مُطَوَّقَة، لتستمع إلى ذاتها وهي تتكلم بينها وبين نفسها دون أن تفتح فاهًا أو تبدي أسنانًا - يسيل نزيف الكتابة المُتبعثر disséminée ليفرج الشفاه وينزع لجام الفلسفة، يُحَرِك لُغتَها ويَحمِلها في النهاية على التواصل بشفرة مغايرة ونمط مختلف تمامًا. إنه حدث فريد بالضرورة، غير قابل لإعادة إنتاجه، ومن ثم فهو - بوصفه كذلك وللوهلة الأولى - يبدو غير قابل للقراءة، غير مسموع في الصدفة بين أرض وبحر، ولا يحمل توقيعًا.

يكتب «باتاي» في «بنية المتاهة»: و«هي بنية منبثقة من فراغ لا يمكن تصوره في لعبة للكائنات شبيهة بكوكب شارد لشبحين (الأول صعب المراس منتفش اللحية والثاني أكثر وداعة تعلو رأسه جديلة شعر ملتفة). منذ البدء وجد الكائن الإنساني الصغير في الأب والأم اللذين يكفلانه، وهم الاكتفاء [...]، وعلى هذا النحو أيضًا تتوالى مجموعات مستقرة نسبيًا يكون مركزها مدينة، مدينة في شكلها البدائي هي أشبه بنَورَة الزهرة التي تنطوي على وزيم pistil(**) مضاعف لسيد وإله. [...]. الإله الكوني، بالأحرى، يدمر أكثر مما يصبر على جموع البشر التي تثير غضب شبحه. فهو ذاته لسي إلّا ميتًا، سواء أجعله الجموح الأسطوري معبودًا مثل

(*) Les fils d`Ariane خيوط آريان: تقول الأسطورة أن آريان مثال النقاء هي ابنة ملك كريت وأخت فيدرا، التي عشقت البطل تيزيوس الذي راح يقتل الوحش الذي كان يلتهم الصبايا والصبية الذين يقدمهم اليونانيون قربانًا للوحش كل عام. وحتى تنقذ آريان محبوبها ثبتت حبلًا عند أقصى المتاهة التي يقطنها الوحش بما يسمح لتيوزيس بالخروج من المتاهة بعد قتله للوحش، وبعدها فرا الحبيبان معًا وتزوجا، ولكن تيزوس سرعان ما فارقها، فأرسلت لها الآلهة دينوزيس ليتزوجها، وأنجبت منه آريان الكثير من الأبناء.

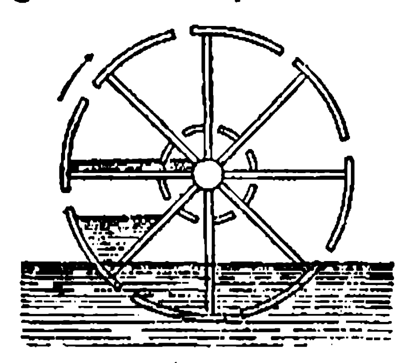
(**) طرف عضو التأنيث في الزهرة.



جثة متوفى مثخن بالجروح، أو صار بواسطة عالميته عاجزًا - أكثر من أي شيء آخر - عن أن يواجه ضياع الوجود بالجدران المتشققة للهوية. Ipseité(*)

(6) مراجعة هذا الارتباط الأنطولوجي وإعادة التساؤل حوله نجده في كتاب: في علم الكتابة De la Grammatologie (انظر بصفة خاصة ص 35)

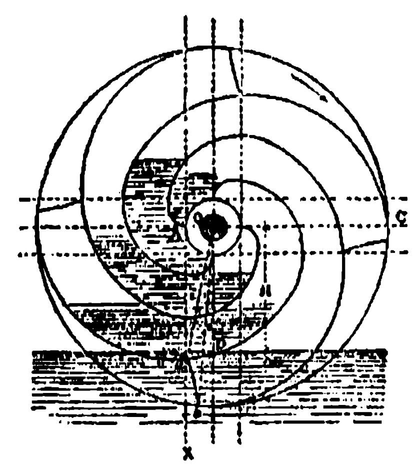
(7) في كتاب « De architectura العمارة الهندسية» لم يصف Vitruve فيتروف فقط الساعة المائية التي اخترعها ستيسيبيوس Ctesibius بوصفها آلة متعددة الوظائف متميزة النوع فحسب بل بوصفها آلة تتسم بآلية شعرية مستوحاة من التعبيرات المائية: «في البدء ثبت فتحة تدفق الماء في قطعة من الذهب أو في جوهرة مثقوبة، وذلك لأن هذه المواد لا تبلى مع تعرضها للماء الذي يسيل، كما لا تتراكم عليها الشوائب التي يمكن لها أن تغلق فوهة تدفق الماء. يتدفق الماء بانتظام من خلال هذه الفوهة، ليرفع عوامة عكسية يُطلق عليها الفنيون التقنيون «فلين» أو «أسطوانة رافعة» tambour (وقد قيل أن أفضل إنجاز لمجموعة الحرفيين في سجن مدينة فيلوس Phellosهو هذه الطبلة المسننة tympan)، على هذه العوامة الطافية تم تثبيت ذراع واسطوانة دوارة، الذراع والاسطوانة مزودتان بأسنان متساوية « ,Livre IX, VIII 4. Tr.Soubiran))، يجب النص هنا على كل نوع من هذا «الفلين» أو الأسطوانة الرافعة «التالية، لقد وصف فيتروف Vitruve أيضًا محور هذه «الساعة التي تكرر ذكرها على أنحاء عدة» مثل رقصة، مثل مدينة فيلوس، مثل الطبلة المسننة (VIII, 7) والعجلة الهيدروليكية الشهيرة التي يحمل اسمها: الأسطوانة الرافعة أو الاسطوانة المجوفة المقسمة من الداخل بواسطة حواجز تنفتح على سطح الأسطوانة الرافعة. كل هذه الطبول تمتلئ بالماء، وبمجرد وصول الماء إلى أعلى المحور، يمر في النواة ليتدفق إلى الخارج.



تحمل الطبلة المسننة التي تحمل اسم لافاي Lafaye، بدلًا من الحواجز الموجودة في الطبلة المسننة التي وصفها فيتروف، حواجز اسطوانية تتبع مواضع انحناءات الدائرة، وبذلك يتم اقتصاد الزوايا، وبدخول هذه الحواجز في حيز الدائرة

(*) ipseité ما يكون ذات الكائن ويميزه عن كائن آخر. وهو مصطلح اعتمد عليه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur في تعريفه للهوية وللذات بوصفها آخر في كتابه: الذات بوصفها آخر Soi meme comme un autre.





لم يعد الماء ماكثا في الزوايا وبالتالي نقلل الصدمات؟ وفي ذات الوقت نختزل إهدار العمل، أعيد هنا رسم شكل هذه الطبلة المسننة لافاي (1717)، ربما على نحو هيجلي.

(8) يميط هذا المخطط للآلة (ينبغي أيضاً لكتاب التشتيت La Dissémination أن «يخدش الأذن» انظر ص 207) اللثام عن نظام مركزية القضيب في جل مفاصله الفلسفية الظاهرة. هذا المخطط، إذن، ملتزم منذ زمن طويل وبوضوح تام بمواصلة التفكيك لبنية مثلثة - دائرية (أوديب، التثليث، الجدل التأملي) في نصوص كتابي» التشتيت , La Dissémination(pp 32 392, passim) وكتاب Positions (p.110 sq.). هذه البنية، أسطورة الخصوصية والتساوي العضوي، هي غالبًا صورة معمارية لطبلة الأذن tympan، جزء من زخرف المدخل المتضمن في شكل إفريز مثلث تَتَوَسَطه كوة مستديرة يُطلق عليها النافذة المستديرة oculus. لا يتعلق الأمر هنا بالقضاء على أطروحة بلا استراتيجية للكتابة قد استثمرها النظام القضيبي المركزي على كل الوجوه في حجاجه الخاص بالمفاهيم، وفيما يتضمن من الدلالات الأيديولوجية والسياسية والأدبية الغير مباشرة.

أكثر من تسجيل مواقف مفاهيمية وبراعة الكتابة والتي لا يستطيع النظام فحصها لتقفز عليها أو الاستدراك عليها مرة ثانية. الهامش، المسار، وضع الحدود كلها تمر هنا بين النفي (تضاعف الأنماط) وتفكيك (وحدة منهجية لعِطفَة).

فيما يخص شكل هذه الآلة، لدينا، إذن على الأقل، درسان للتشريح، كما توجد متاهتان ومدينتان. في إحداهما، تشريح للمخ، رأس الجراح تبقى غير مرئية، فهي تبدو مقطوعة بخط رسمه الرسام، لكنها، في الواقع، قد احترقت مع احتراق جزء من هذه اللوحة في عام 1723.

(9) في ما يتعلق بمفهوم ميتافيزيقا الآلة، نستطيع أن نرجع، لما يشكل هنا سؤالًا، لمقالي عن هيجل (« البئر والهرم») Le puits et le pyramide وحتى مقالي «فرويد وساحة الكتابة» Freud et la scene de l`ecriture في كتاب «الكتابة والاختلاف» L`ecriture et la difference، وكتاب «في علم الكتابة» De la grammatologie.



الإرجاء

La différance

قُدِّمَت هذه الورقة في مؤتمر عُقِدَ في الجمعية الفرنسية للفلسفة في 27 يناير 1968، وقد نُشِرَت بالتوازي في نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة (يوليو - سبتمبر 1968) وفي كتاب «النظرية الجامعة Théorie d'Ensemble» (سلسلة تل كيل coll. Tel Quel) دار نشر Seuil في عام 1968.




مكتبة
الفكر الجديد

سأتحدَّث، إذًا، عن الحرف.

عن الحرف الأول، إذا كان علينا أن نثق بالأبجدية ومعظم التأمّلات التي غامرت بالدوران حولها.

سوف أتحدَّث إذن عن حرف الألف a، هذا الحرف الأول الذي بدا من الضروري الزَجّ به، هنا أو هناك، عند كتابة كلمة اختلاف différence(*)، وذلك في إطار الكتابة عن الكتابة، وأيضًا الكتابة في الكتابة حيث توجد مسارات مختلفة قد يتم المرور بها جميعًا عند بعض المواضع المُحدَّدة بشدة، عبر خطأ إملائي فادح، أو عبر مخالفة للقواعد الضابطة للكتابة، أو حتى عبر مخَالفة القانون الذي يُنَظِّم المكتوب ويشمله برعايته. يمكن لنا دومًا محو هذه المخالفة الإملائية، أو التقليل من شأنها عمليًا أو نظريًا، لنجدها، وبحسب الحالات التي في كل مرة يتم فيها تحليلها هنا، مُؤذية وخطيرة، بل قد تبدو - وفق افتراض بالغ السذاجة - مُسَلِّية. إذن، نحن نبحث هنا عن تمريرٍ ما لهذه المخالفة في صمت، وهذا يعني أن الأهمية التي نوليها إياها مُتاحة سلفًا للمعرفة وللاستحضار بوصفها منصوصًا عليها في هذه السخرية الصمَّاء، أو في هذا التغيير غير المسموع لهذا التحول الحرفي. يمكن لنا دومًا أن نَدَّعيَ بأن هذا لا يُحْدِث فرقًا. وينبغي عليَّ الآن أن أقول إن كلامي اليوم لا يهدف إلى تبرير هذه المخالفة الإملائية الصامتة، ولا إلى الاعتذارعنها، بقدر ما يُفاقِم بإلحاح من خطورة اللعبة.

في المقابل، ينبغي أن تعذروني إذا ما رجعت بشكل ضمني إلى هذا النص أو ذاك من نصوصي التي استطعت المخاطرة بنشرها. ذلك أني حاولت، تحديدًا بصفة مبدئية ولأسباب أساسية وعن حق مستحيلة، حشد مختلف الاتجاهات في حِزْمَة واحدة،

(*) هنا إشارة إلى المخالفة الإملائية الي سيجريها دريدا عن كتابته لكلمة اختلاف différence، إذ سيبدّل حرف a بحرف e، هذا التبديل أو الخطأ الإملائي المتعمَّد من جانبه سيسفر عن مصطلح جديد هو مصطلح الإرجاء différance الذي اعتمد عليه في كثير من تحليلاته الفلسفية، وسوف يجمع المصطلح على هذا النحو بين عدة دلالات يضمها الإرجاء، وهي الاختلاف والتأجيل الزماني والفسحة المكانية والنزاع والآخر مُطلَقًا.



حزمة مكَّنتني من استخدام هذه المُخالفة الإملائية، أو أني بالأحرى تركت نفسي على سجيتها لتفرض هي عليَّ شكلَها الكتابي الجديد الذي سأطلق عليه مؤقتًا كلمةً أو مفهومَ الإرجاء différance، والذي كما سنرى فيما بعد، أنه حَرْفيًا ليس بكلمة ولا مفهوم. وأشدِّد هنا على كلمة «حِزْمَة» لسببين: فمن جهة لا يتعلَّق الأمر هنا بأن أصف تاريخًا عبر تقصي مراحله نصًا نصًا وسياقًا سياقًا، مبيِّنًا في كل مرة أي اقتصاد أمكن له أن يفرض عَليَّ هذا الخلل الكتابي؛ بقدر ما يتعلَّق بالنظام العام لهذا الاقتصاد، ومن جهة أخرى بدت لي كلمة «حِزْمَة» أكثر مناسبة للإشارة إلى أن هذا الحشد الأقرب لبنية التعقيد والنسج والتشابك مُهَيَّأ لانفلات مختلف الخيوط ومختلف السطور والمعنى أو القوة، بقدر ما هو مُهَيَّأ تمامًا لتشابك خيوط وسطور أخرى.

أذكِّركم هنا بأن هذا التَدخُّل الكتابي الطفيف - الذي لم يكن الغرض منه منذ البدء وببساطة إثارة استهجان القارئ أو عَالِم النحو - هو تَدَخُّل محسوب في إطار دعوى مكتوبة تخص مسألة الكتابة. والحال هذه، نجد أن هذا الاختلاف الكتابي (a بدلًا من e) المحدَّد بين مؤشّرَين صوتيين وبين حرفَيْ علة، سيظل تدخلًا كتابيًا صرفًا. فهو يُكْتَب أو يُقْرَأ ولكنه لا يُسْمَع. لا نستطيع أن نَسْمَعه، وسوف نرى أنه يُقَدِّم نفسَه بواسطة علامة صامتة، بواسطة أثر مُضْمَر، بل سأقول بواسطة هَرَم. يخطر ببالي هنا لا شكل الحرف A حين يُطْبَع كبيرًا فحسب، ولكن أيضًا ذلك النص الذي كتبه هيجل في *الموسوعة* والذي يُشَبِّه فيه جسد العلامة A بالهرم المصري. إن حرف (a) يأتي إلى كلمة الاختلاف (différence) لا ليسمع، بل ليبقى صامتا وسرِّيًا وكتومًا مثل قبر oikesis(*). وهكذا نحدِّدُ مسبقًا هذا المكان وهذا المنزل العائلي والقبر الخاص، حيث يُنْتَج في الإرجاء اقتصادُ الموت. ليست هذه الصخرة بعيدة المنال إذا ما عرفنا كيف نفك شفرة مَلحَمَتِها، وكيف نصف وفاة مُؤَسِّس سُلالَتِها الحاكمة.

(*) من الكلمة يونانية oikos وتعني القبر الخاص بالعائلة، وأهل البيت، كما تدل على ما هو حميمي خاص في مقابل الاغتراب، والشعور بالاستئناس، وقد استخدم السوفسطائيون - وكذلك هيراقليطس في عمله الأخلاقي: On Appropriate acts للدلالة على القرابة بين البشر - الكلمة كمصطلح دال على التخصيص والتوجيه والألفة والاندماج، وهي تعني إدراك شيء ما بوصفه شيئًا خاصًا حميمًا لصيقًا بالذات وانتقال هذا الإدراك للحميمية إلى الاستئناس بالآخرين. كما تنتمي Oikesis إلىoikesin اليونانية بمعنى القبر، ومن المحتمل أن تكون هذه التسمية قد انتقلت من مصر القديمة «بيت حلم» أي بيت الخلود إلى اليونان، وهذا ما جعل دريدا يقارب بين معنيي الحياة والموت والخلود والهرم وحرف A في كلمة différance الشبيه بالهرم في سكونه وانطوائه على معنى الموت والتأجيل والخلود.



قبرٌ لا نستطيع حتى أن نجعل له أصداء. لا أستطيع، في الواقع، أن أطْلِعَكُم من خلال خطابي وكلامي في لحظة نطقي به هذه، في لحظة تَوْجِيهِهِ إلى الجمعية الفرنسية للفلسفة عن أي اختلاف أتحدَّث في اللحظة التى أحدثكم فيها. لا أستطيع أن أتحدَّث عن هذا الاختلاف الكتابي إلّا وأنا أُلْقِي خِطَابًا شديدَ الالتواء عن الكتابة، وبشرط أن أُحَدِد في كل مرة إذا ما كنت أرجع للاختلاف بحرف e أم الإرجاء بحرف a. وهذا لا يُبَسِط الأمور، وسوف يُرهقنا جدًا أنتم وأنا، إذا ما أردنا - على الأقل - أن يفهم بعضُنَا بعضًا. على كل الأحوال، سوف تحيلنا التدقيقات الشفاهية التي سأعطيها حين أقول «بحرف e» أو» بحرف a»، بلا مواراة إلى نصٍ مكتوب يُراقب خطابي الشفاهي، نص أمْسِك به أمام عيني، أقرأه، وينبغي عَليَّ أن أحاول هداية أياديكم وأبصاركم إليه. لن نستطيع هنا أن نستغني عن المرور عبر نصٍّ مكتوب، وأن ننضبط وفق الخلل الإملائي الذي يحدث في هذا المقام. وهذا في البدء ما يَهمني.

بلا شك لا يمكن لهذا الصمت الهرمي الكامن في الاختلاف الكتابي بين حرف e وحرف a أن يعمل إلّا من داخل نظام صوتي للكتابة، ومن داخل لغةٍ ونحوٍ مرتبطين تاريخيًا بالكتابة الصوتية وكذلك بكل الثقافة المُلازمة لهما. ولكني أقول إن هذا ذاته - هذا الصمت الفاعل فقط من داخل كتابة قيل إنها صوتية - يشير أو يذكِّرنا بأنه لا توجد كتابة صوتية، وذلك خلافًا لحكم مسبق هائل. لا توجد كتابة صوتية بشكل خالص ودقيق. ولا يمكن لما يُقَال عنها إنها كتابة صوتية أن تعمل مبدئيًا وشرعيًا - وليس فقط لقصور عملي وتقني - إلّا إذا انطوت بداخلها على «علامات» غير صوتية (علامات الترقيم، المسافات،... إلخ)، علامات سوف نلحظ سريعًا - عند فحصنا لبنيتها وضرورتها - أنها لا تحتمل مفهوم العلامة إلّا بعناء بالغ. أكثر من ذلك فإن لعبة الاختلاف هي في حد ذاتها لعبة صامتة، ولم يقُم دي سوسير De Saussure سوى بالتذكير بأن لعبة الاختلاف هي شرط إمكانية وأداء أي علامة. هذه اللعبة هي ذاتها صامتة. في الواقع، الاختلافَ بين وحدتين صوتيتين غيرُ مسموع. وهذا هو الأمر الوحيد الذي يسمح لهذه الوحدات بالوجود والعمل بوصفها كذلك. فغير المسموع هو ما يتيح سماع الوحدتين الصوتيتين الحاضرتين عند حضورهما. فإذا لم يكن هناك كتابة صوتية خالصة فهذا يعني أنه ما من وحدة صوتية يمكن أن تكون وحدة صوتية خالصة. إن الاختلاف الذي يُبْرِز الوحدات الصوتية ويُتيحها للسمع - بكل ما تحتمله هذه الكلمة من معنى - يظل في حدِّ ذاته غير مسموع.

وسوف نعترض، وللأسباب ذاتها، بأن هذا الاختلاف الكتابي قابعٌ في الظلمات



ولن يقدِّم أبدًا المعنى الوافي لكلمة محسوسة، وإنما [illegible] غير مرئية: ملمح لعلاقة غير ظاهرة بين مشهدين. هذا اعتراض صحيح بلا شك، ولكن - ومن هذا المنظور - سنجد أن الاختلاف بين «e» و[illegible] في كلمة اختلاف différ ()nce هو اختلاف يزوغ من السمع والبصر. وهو ربما ما قد يوحي - لحسن الحظ - بأنه ينبغي أن نرتد لنظام لا يتعلَّق البتة بالإحساس ولا بالتعقُّل بالأحرى، ولا حتى بمثالية لا تلحق عَرَضًا بموضوعية النظر أو التأمل النظري theorein أو الإدراك. ينبغي علينا هنا أن نحيل أنفسنا إلى نظام من شأنه أن يَتَصَدَى للتعارض المؤسِّس للفلسفة ما بين المحسوس والمعقول. النظَام الذي يتصدَّى لهذا التعارض، ويتصدَّى له لأنه يحمله. هو النظام الذي يعلن عن نفسه من خلال حركة الإرجاء différance (بحرف الـ a) في ما بين اختلافين أو بين حرفين. لا ينتمي هذا الإرجاء إلى الصوت ولا إلى الكتابة بالمعنى الشائع، وإنما هو إرجاء يتواجد، مثله كمثل المكان الغريب الذي يجمعنا هنا لمدة ساعة، في ما بين الكلام والكتابة، وسيجمعنا أيضًا في ما وراء هذه الألفة التي تطمأننا أحيانًا لوهم أنهما (الكلام والكتابة) شيئان اثنان.

كيف لي إذًا أن أُلمَّ بأطراف الحديث لأتحدَّث عن حرف a في كلمة différance. من نافلة القول أن أقول إن هذا الإرجاء لا يمكن عَرْضُهُ، لا نستطيع أبدًا أن نَعْرِضَ إلّا لما في لحظة ما، يمكنه أن يكون حاضرًا وجليًا، ما يمكن إظهاره وتقديمه على أنه حاضر موجودًا - حاضرًا في حقيقته، حقيقة حاضر أو حضور للحاضر. بَيْدَ أنه إذا كان الإرجاء هـxو (وأضع هنا علامة شطب على هـXو) ما يجعل تقديم الموجود - الحاضر ممكنًا، فهو لا يتقدَّم أبدًا بوصفه كذلك. لأنه لا يمنح ذاته أبدًا للحاضر ولا لأحد. فالإرجاء بادخاره لذاته وعدم عرضها بتجاوز ذاته وغيرَعَارِضٍ لها. عند هذه النقطة المحدَّدة، يفوق الإرجاء، وبطريقة منضبطة، نظام الحقيقة، دون أن يضطره ذلك إلى التخفِّي، بوصفه شيئًا ما أو بوصفه موجودًا غامضًا قابعًا في غمار حجاب اللامعرفة أو في غياهب هوة حَوَافُها قابلة للتحديد (مثلًا في طبولوجيا للإخصاء(*)). عند كل

(*) الطوبولوجيا: فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء بالنسبة للأشياء الأخرى، لا بالنسبة لشكله أو حجمه. وقد استحدث عالم النفس الفرنسي جاك لاكان (1901 - 1981) Jacques Lacan مصطلح طبولوجيا الإخصاء Typologie de la castration في إطار نظريته النفسية التي طبَّق فيها الطبولوجيا هندسة المكان على علم النفس واللغويات، نقل لاكان اللاوعي الفرويدي - المتمثل في الليبدو وعقدة الخوف من الإخصاء في أسطورة أوديب - إلى مجال اللغويات، فالقضيب ليس إلّا دالًا رمزيًا على الرغبة وعلى نقصان الرغبة الممثلة في الإخصاء في آن، فهو محل الرغبة والمتعة الخيالية المفقودة والمستحيلة في آن،



عرَض سيكون للاختفاء بوصفه اختفاءً، سيكون هناك احتمال أن يظهر: أن يختفي.

ومع أن الالتفاف والدوران والتركيب، التي غالبًا ما أُضطَرُّ إلى اللجوء إليها، شبيهةٌ أحيانًا لدرجة خادعة بتلك الخاصة بعلم اللاهوت السلبي. كان ينبغي في البدء التنويه بأن الإرجاء غير كائن، وأنه ليس موجودًا - حاضرًا أيًا كان. وسوف يقودنا هذا إلى التنويه أيضًا بكل ما لا يكونه، أي كل شيء، ومن ثَمَّ فلن يكون للإرجاء وجود ولا ماهية. ولن ينتمي الإرجاءُ لأي فئة من فئات الموجود حاضرًا كان أو غائبًا. ومع كل ذلك فإن ما يَتَّسِمُ بالإرجاء ليس لاهوتيًا، ولا حتى ما هو أكثر سلبية في اللاهوت السلبي. فهذا الأخير كان منشغلًا دائمًا - كما نعرف - بإبراز ما فوق الجوهري supraéssentialite في ما وراء المقولات النهائية للجوهر وللوجود أي للحضور. كان هذا اللاهوت يتعجَّل دائمًا التذكير بأنه إذا كان مبدأ الوجود مرفوضًا بالنسبة لله فذلك من أجل الإقرار له بنمط من الكينونة الأعلى لا يمكن تصوره ولا يمكن تخيله. لا يتعلَّق أمر الإرجاء هنا بحركة على هذا النحو، وهذا ما سيتَّضح ويتأكَّد لنا بالتدريج. فالإرجاء غير قابل للاختزال في أي تكييف جديد للأنطولوجيا ontology أو اللاهوت théologie أو الأنطو - ثيولوجيا onto - théologie، ولكنه بفتحه للحيز الذي تُنْتِج فيه الأنطو - ثيولوجيا - الفلسفة - نظامها وتاريخها. يحتويها ويُحَوِّطها ويتجاوزها بغير رجعة.

وللسبب ذاته، لا أعرف من أين أبدأ لخَطِّ هذه الحزمة أو هذا الرسم البياني للإرجاء. ذلك أن ما نحاول أن نعيد النظر فيه من خلال هذه الأطروحة هو بالضبط البحث عن بداية شرعية، أو عن نقطة انطلاق مُطلقة وعن مسئولية مبدئية. تتجلَّى إشكاليةُ الكتابة مع إعادة النظر حول قيمة الأصل arkhé.

لن يتنامى ما أطرحه هنا ببساطة بوصفه خطابًا فلسفيًا، أي خطابًا يعمل انطلاقًا من مبدأ ومسلَّمات وحقائق مقرَّرة وتعريفات، ويتنقَّل بحسب ما خط خطابي لنظام من الأسباب. بَيْدَ أن كل ما ينطوي عليه مخطَّط الكتابة عن الإرجاء هنا سيكون استراتيجيًا ومغامرًا: استراتيجيًا لأنه ما من حقيقة مُتعَالية transcendante وحاضرة خارج نطاق مجال الكتابة يمكن لها أن تتحكَّم لاهوتيًا في كل المجال، ومُغَامِرًا لأن

وهو ما يدل على اشتداد الرغبة ومحدودية المتعة مما يُعرف الذات المنقسمة على ذاتها ويشير إلى نقصان الوجود واستحالة استنفاد الذات لدلالة وجودها، وهو ما يجعل الذات في تجاوزها لحدود النقصان الرمزي ممثلًا في الإخصاء ضحية عدم الإشباع أو الشعور بالذنب.



هذه الاستراتيجية ليست مجرَّد استراتيجية بسيطة كتلك التي توجِّه التكتيك انطلاقًا من هدف نهائي تصبو إليه أو من غاية أو موضوع خاص بالهيمنة أو التحكُّم، أو من تَطَلُّع للاستحواذ النهائي على حركة أو مجال ما. إنها في النهاية استراتيجية بلا غاية. يمكن أن نُسَمِّيَ هذا تكتيكًا أعمَى أو تجوالًا تجريبيًا إذا ما كانت قيمة التجريبية لا تكتسب كل معناها من معارضتها للمسئولية الفلسفية. إذا ما كان ثمَّة شرود في مخطَّط الكتابة عن الإرجاء، فذلك لأنه لن يتبع قط خط الخطاب الفلسفي - المنطقي بأكثر مما سيُنتِج عكسه الموازي له والمتضامن معه: أي الخطاب التجريبي المنطقي. وسيظل مفهوم اللعب كامنًا في ما وراء هذا التضاد، ليعلن عن وحدة المصادفة والضرورة في حساب بلا نهاية، قبل الفلسفة وما وراءها.

أيضًا، ووفقًا لقرار اللعب وقانونه، إذا ما سمحتم طبعًا، وإذا ما ردَّدنا هذا القول على ذاته، فإننا سنلج إلى فكرة الإرجاء بواسطة موضوع الاستراتيجية أو المناورة. وبهذا التبرير الاستراتيجي وحده، أريد أن أشدِّد هنا على أن فاعلية موضوع الإرجاء يمكن لها، بل ينبغي لها يومًا أن ترتفع، وأن نُعِيرذاتها لبديلها، أو على الأقل لتسلسلها في سلسلة لم تتطلَّبها أبدًا. وهذا سبب آخر أدعى لئلا يكون الإرجاء لاهوتيًا.

سأقول - إذن - ومنذ البدء إن الإرجاء الذي ليس بكلمة ولا بمفهوم، بدا لي من الوجهة الاستراتيجية هو الأكثر جدارة بالتفكير في ما لا يقبل الاختزال في «عصرنا» والسيطرة عليه. وربما يكون التفكير هنا قائم على علاقة ضرورية من نوع ما بالحدود البنيوية للسيطرة. إني أنطلق - إذن - استراتيجيًا من زمان ومكان حيث نكُون «نحن»، وحتى وإن كان انفتاحي هنا ليس مبرَّرًا في نهاية المطاف، إلّا أنه دائمًا ومن خلال الإرجاء و«تاريخ» الإرجاء، يمكن لنا أن ندَّعي معرفتنا بمن هم «نحن»، وأين «نحن» نكون، وما الذي يمكن أن تكونه حدود «عصر» ما.

مع أن «الإرجاء» ليس بكلمة ولا بمفهوم، إلّا أننا سنقدم تحليلًا دلاليًا sémantique يسيرًا وتقريبيًا يقودنا إلى هدفنا.

نحن نعلم أن الفعل (différer) وهو باللاتينية (defferre) له معنيان متمايزان تمامًا في ما يبدو. فهما في قاموس ليتريه Littré مثلًا مادتان منفصلتان. وبهذا المعنى لن تكون الكلمة اللاتينية defferre مجرَّد ترجمة بسيطة للكلمة اليونانية diapherein(*)، لن

(*) diapherein كلمة يونانية dia بمعنى من خلال وpherein بمعنى يحمل، وهي أصل الكلمة اللاتينية differe بمعنى فصل، ميز، ادخر، جزأ، وفي عام 1630 نُطقت différent، وفي عام 1640 différens وعام 1680



يخلو هذا الأمر من عواقب بالنسبة لنا، حيث يرتبط هذا الفعل بلغة بعينها، لغة تعتبر أقل فلسفةً أصلًا من لغة أخرى هي لغة فلسفية أصلًا. تخلو معاني كلمة diapherein اليونانية من إحدى معاني كلمة defferre اللاتينية، ألا وهو المعنى الدال على فعل التأجيل لوقت لاحق، أي على أن نأخذ في اعتبارنا حساب الزمن وبعض القوَى في عملية تنطوي على حساب اقتصادي والتفاف ومهلة وتأخير وتحفُّظ وتمثيل: كل هذه المفاهيم التي أجملها هنا في كلمة لم أستخدمها أبدًا ولكن يمكن وضعها ضمن هذه السلسلة من معاني كلمة: temporisation(*). وبهذا ستكون كلمة différer بمعنى التأخير، أي اللجوء بشكل واعٍ أو غير واعٍ إلى الوساطة الزمنية والتزمينية المتمثلة

---

différent اسم فاعل من الفعل différer، وقد استخدم جان فرنسوا ليوتار فيلسوف ما بعد الحداثة الفرنسي مصطلح différend في عام 1983 بكل معانيه الفلسفية: نزاع ناتج عن اختلاف الآراء، تعارض المصالح بين شخصين أو عدة أشخاص، نتيجة نزاع لم يُحسم. بالنسبة لليوتار الاختلاف هو تعبير مضاد للشمولية والأنماط الكلية للتفكير. استخدم ليوتار المصطلح différend أيضًا في قراءته النقدية للجماليات الخاصة بالجليل sublime عند كانط، إذ يرى ليوتار أن هذه المقولة تمثل عجزًا عن تحديد التنافر الجذري بين المختلفات في سياق النزاع بين المحلى والكوني. ومن هنا يحدد ليوتار عنصرًا أساسيًا من عناصر ما بعد الحداثة يتمثل في عدم قابلية أنواع الخطاب على اختلافها للقياس. في هذا الإطار يطرح ليوتار مشروعًا يحاول من خلاله لا أن يصل بالمقالات المتضاربة أحيانًا إلى مستوى الإجماع وإنما إلى صورة للمعنى تنبثق وتتحدد من خلال السياقات المحلية والمُحتملة الطارئة. علم جماليات الجليل الحديث، من خلال الحنين يسمح لما لا يمكن تمثيله أن يُمثل بوصفه شيئًا ناقصًا ولكن الشكل لأنه شيء ملموس ومعروف يستمر في تقديم مادة للعزاء والمتعة إلى القارئ أو المشاهد، أما ما بعد الحداثة فتنطوي على ما في الحداثة مما لا يمكن تمثيله في التمثيل نفسه، وتخرج عن الإجماع والأشكال الجيدة المعتادة التي تجعل من الممكن بالنسبة للجموع الشعور بالحنين لهذا الذي لا يمكن تمثيله أو مناهزته. الغير قابل للتمثيل هو نوع من تعليق الزمن، يقوم مصطلح différend بالتعبير عن المُخالف الطارئ الغير قابل للقياس. يُقابل ليوتار الجليل عند كانط بالمُخالف الطارئ أو المُحتمل عبر المحلي والآن في ما بعد الحداثة.

Jean François Lyotard, Le Différend, Paris , Ed. de Minuit, 1983

Carrol, David, Paraesthetics : Foucault, Lyotard, Derrida, New York, Methuen,1987

(*) temporisation ميزت الميتافيزيقا التقليدية الوجود تمامًا عن الزمن، على اعتبار أن الزمن حدث لا يمكن فهمه إلّا عبر الوجود كجوهر. أما هيدجر فيرى أن الوجود يختلط بالزمن وهذا الزمن أكثر أصالة من الجوهر. فالميتافيزيقا التقليدية بحسب هيدجر قدمت تعريفًا للجوهر يفترض ضمنيًا الزمن بوصفه حضورًا ثابتًا، بَيْدَ أن ليس هناك حاضر بدون تزمين temporisation أي من دون ماضي ومستقبل، بعبارة أخرى لقد ميزت الميتافيزيقا ضمنًا زمنية معينة لفهم الوجود ألا وهي الزمنية التي يكون فيها الحاضر هو المعيار الزمني بامتياز. والمشروع الهيدجري يقوم على تفكيك بنية هذه الزمنية وبناء زمنية يهيمن عليها الماضي ولا سيما المستقبل بحيث تستطيع هذه الزمنية أن تفصح عن معنى الوجود، وهذه هي المهمة التي انحازت إليها الأنطولوجيا الأساسية لهيدجر عام 1927.



في التفاف من نوع ما يجعل اكتمال أو امتلاء «الرغبة» أو «الإرادة» أمرًا معلَّقًا. فهما لا ينفذاها إلّا وفق صورة تلغي مردودهما أو تخفِّف من تأثيرهما. وسوف نرى فيما بعد كيف سيكون هذا التأجيل زمانيًا وإفساحًا مكانيًا أيضًا، الصيرورة - زمنًا للمكان، الصيرورة مكانًا للزمان: أي«تأسيس أصلي» للزمان والمكان كما تقول لغة الميتافيزيقا أو *الفينومينولوجيا* المُتعالية التي ننقدها ونزيحها هنا.

المعنى الثاني لكلمة différer الأكثر شيوعًا والأسهل في التعرُّف عليه، وهو: ألا يكون مطابقًا لذاته، أي أن يكون آخر، قابل للتمييز، ...إلخ. يتعلق الأمر هنا بكلمة différen(t)(d)s التي يمكن لنا أن نكتب حرفها الأخير كما نشاء t أو d. وسواء عنينا بالغيرية معنى اللاتماثل أو معنى النفور والجدل، فينبغي في كل الأحوال التي نكرِّرها فيها أن ينبثق من بين العناصر الأخرى مَعْنَى المهلة والمسافة والفسحة على نحو نشيط وديناميكي ومُثابر عند التكرار.

بَيْدَ أن كلمة difference (المكتوبة بحرف e) بمعنى الاختلاف، لم تستطِع أبدًا أن تحيلنا لا إلى الفعل différer بوصفه تأجيلًا، ولا إلى الاسم différend بوصفه نزاعًا. هذه الخسارة للمعنى هو ما ينبغي لكلمة différance (المكتوبة بحرف a) تعويضه اقتصاديًا هنا. إذ يمكن لهذه الكلمة أن تحيلنا في آن واحد إلى كل حقل دلالاتها. فهي كلمة متعدِّدة المعاني بشكل فوري غير قابل للاختزال. ولن يكون هذا بعيدًا عن اقتصاد الخطاب الذي أحاول تقديمه هنا. فهي لا تحيل فقط، شأن كل إحالة بالطبع، إلى دلالة مدعومة بخطاب تفسيري أو سياق ترد فيه، بصورة ما بواسطة ذاتها أو على الأقل لأن ذلك أيسر من أي كلمة أخرى. إذ ينبع حرف a مباشرةً من اسم الفاعل (différant)، وهو الاسم الذي يقربنا من الفعل différer، قبل حتى أن يثير لدينا انطباعًا بمعنى المُخْتلف différent أو الاختلاف différence (المكتوبة بحرف e).

في إطار «نظام مفهومي ما»، ووفق مقتضيات تقليدية، يُقال لنا أن كلمة «différance» تشير إلى السببية المُكَوِنَة والمُنتِجة والأصلية، وأن كلمتا: المختلف différent والاختلاف différence ليستا إلّا نتاجًا لعملية اشتقاق، أو بمثابة تأثيرات لها. ولكن مع اقترابنا من أصل المصدر وصفة الفاعلية الموجودة في فعل التأجيل différer، سنجد أن كلمة «différance» (بحرف ال«a») تقوم - ببساطة - بتحييد ما يشير إليه المصدر بوصفه فعلًا، وذلك على غرار كلمة «mouvance» التي لا تعني في لغتنا - ببساطة أيضًا - مجرد فعل الحركة «mouvoir» النقل أو «التحَرُك» se mouvoir أو «ما جرى تحريكه être ému».
كما أن الرنين في كلمة la résonance ليس هو فعل الرنين l'acte de résonner. ينبغي علينا



أن نتأمل هذا عند استخدامنا للغتنا. فاللاحقة ance تظل مُترَاوِحة ما بين صيغة المعلوم وصيغة المجهول. وسوف نرى لماذا ما يُشار إليه في كلمة «التأجيل» différance ليس ببساطة معلومًا ولا مجهولًا، وإنما هو بالأحرى إعلان أو تذكرة بشيء، فمثلها هنا مثل صوت وسط يُسفر عن عملية ليست بعملية، إذ لا يُتَاح التفكير فيها بوصفها انفعال ولا بوصفها فعلًا فاعل على مفعوله، ولا انطلاقًا من فاعل ولا من منفعل، ولا ابتداء من أي من هذه المصطلحات ولا من أجلها. في حين أن هذا الصوت الوسط كان قد بدا في الانقسام إلى صوت مبني للمعلوم وصوت مبني للمجهول ربما على يد الفلسفة التي أسست نفسها على قمع صفة اللزوم هذه التي يتمتع بها.

الإرجاء بوصفه تأجيلًا، والإرجاء بوصفه مسافة، كيف يلتقيان؟

لننطلق - بما أننا في غمارها - من إشكالية العلامة والكتابة. تُوضَع العلامة عادةً كما يُقال مكان الشيء نفسه، الشيء الحاضر. وهو الشيء الذي يجوز أن يُطلق على المَعْنَى أو المَرجِع على السواء. فالعلامة تمثل الحاضر في غيابه، وتَحِلُ مَحَلَه حين لا نستطيع الإمساك بالشيء أو تعيينه، ولنقل بالحاضر أو بالكائن - حاضرًا، وحين لا يشف الحاضر عن حضوره، فنحن ندل عبر التفاف العلامة. نحن نأخذ علامة أو نعطيها. نحن نومئ بعلامة. ومن ثم تكون العلامة حضورًا مُرْجَأ، سواء تعلق الأمر بعلامة منطوقة أو مكتوبة أو نقدية أو خاصة بتفويض انتخابي أو تمثيل سياسي. إن سريان العلامات على هذا النحو يُرجِئ اللحظة التي نستطيع فيها ملاقاة الشيء نفسه والاستحواذ عليه، استهلاكه أو استنفاده أو ملامسته أو رؤيته أو الحدس به حاضرًا. إن ما أصفه هنا من خلال هذه الملامح الشائعة للتعريف بالدلالة بوصفها إرجاءً أو تأخيرًا هو بالأحرى وصف للبنية المحددة للعلامة على نحوٍ تقليدي: إنها بنية تفترض أن العلامة المُرْجِئَة للحضور غير قابلة للتفكير فيها بمنأى عن الحضور الذي ترجئه، وغير قابلة للتفكير فيها إلّا انطلاقًا من الحضور الذي تُرجئه، ومن أجل الحضور المُؤجل الذي نسعى للاستحواذ عليه.

ووفقًا لهذه السميولوطيقا التقليدية، يصبح إحلال العلامة محل الشيء ذاته عبارة عن عملية تالية ومؤقتة في آن: تالية على حضور أصلي ومفقود أتت العلامة للنور مشتقةً منه، أتت مؤقتة بالنظر لهذا الحضور النهائي الأخير والمُفْتَقد الذي ستكون العلامة حركة غير مباشرة لمُنَاهزته. وفي محاولة لإعادة النظر في تبعية هذا البديل وعابر فيه، سوف نرى بلا شك ظهور شيء ما من الإرجاء الأصلي، ولكننا لن نستطيع قط - والحال هذه - أن نقول عنه إن كان أصلي أم نهائي، من حيثُ أن قيم الأصل أو



الأصلي والغاية، telos، eskhaton، الخ، تشير دائمًا إلى الحضور - ousia، parousia، الخ. وهكذا سوف يترتب على مساءلة خاصية العلامة التالية والمؤقتة، ومقابلتها بإرجاء «أصلي» عدة نتائج:

1 - أننا لم نعد نستطيع فهم «الإرجاء» بحسب مفهوم «العلامة» التي قيل عنها دائمًا أنها تمثيل للحضور، والتي تم تأسيسها داخل نظام (فكر أو لغة) ينتظم انطلاقًا من الحضور وفي سبيل مناهزته.

2 - أن نعيد النظرفي سلطة الحضور أو في نقيضه البسيط الموازي له وهو الغياب أو النقص. وبهذا نسائل الحدّ الذي أَجْبَرْنَا دائمًا والذي مازال يَجْبِرِنا دائمًا - نحن ساكني لغةٍ ما ونظامٍ ما من الفكر - على أن نُشَكِل معنى الوجود بصفة عامة بوصفه حضورًا أو غيابًا ضمن مقولات الموجود أو الموجودية (étantité ousia). يبدو لنا أن نوع السؤال الذي نُسَاق إليه على هذا النحو هو أصلًا من النوع الهيدجري. كما يبدو أن الإرجاء يقودنا إلى الاختلاف الأونطيقي - الأونطولوجي ontico - ontologique(*). فليُسْمَح لي بأن أرجئ الحديث عن هذه الإحالة. سأشير هنا فقط إلى ما بين الاختلاف بوصفه تأخيرًا - تزمينًا temporisation - temporalisation والذي لم يعد من الممكن أن نفكر فيه في إطار أفق الحضور - وبين ما يقوله هيدجر في كتابه «الوجود والزمان» عن التزمين بوصفه أفقًا متعاليًا لمسألة الوجود، ينبغي علينا فك إساره من السيطرة التقليدية والميتافيزيقية بواسطة الحاضر أو الآن، وذلك لما بينهما من اتصال وثيق حتى وإن لم يكن اتصالًا شاملًا أو ضروريًا.

3 - ولكن لنمكث أولًا عند إشكالية السيميولوجيا لنرى كيف يجتمع فيها الإرجاء بوصفه تأخيرًا زمنيًا والإرجاء بوصفه مسافة. تعيدنا معظم الدراسات السيميولوجية أواللغوية - التي تهيمن اليوم على حقل الفكر سواء من خلال ما خلصت إليه من نتائج خاصة بها أومن خلال وظيفة النموذج الضابط المُعتَرَف به في كل مكان - ونجد أصلها عند سوسير Saussure، عن حق أو عن باطل، بوصفه المؤسس المشترك بينها جميعًا. غير أن سوسير هو أصلًا من جعل من اعتباطية العلامة وخاصية الاختلاف التي تتضمنها العلامة مبدأ السيميولوجيا عامة واللغويات خاصةً.

(*) ontique تتعلق بالموجود، ontologique تتعلق بالوجود.



4 - السمتان الرئيسيتان: الاعتباطية والاختلاف، كما نعلم، لا تفترقان - كما نعرف - عند سوسير. فما أمكن أن يوجد ما هو اعتباطي إلّا لأن نظام العلامات مؤسس على الاختلافات وليس على تمام الكلمات. ولا تعمل عناصر الدلالة بالقوة الصلبة للنواة، وإنما تعمل وفق شبكة من التعارضات التي تميز بينها وتحمل بعضها على بعض. «فالاعتباطي والتخالفي» كما قال سوسير « صفتان متلازمتان».

بَيْدَ أن مبدأ الاختلاف بوصفه شرطًا للدلالة يؤثر على *كلية العلامة*، أي يؤثر في آنٍ واحد على وجهي العلامة: الدال والمدلول. المدلول هو المفهوم، المعنى المثالي، والدال هو ما يطلق عليه سوسير «الصورة» «الانطباع النفسي» عن ظاهرة مادية فيزيقية، سمعية مثلًا. ليس لزامًا علينا هنا أن نتطرق لكل المشكلات التي تثيرها مثل هذه التعريفات، ولنستشهد بسوسير فقط عند النقطة التي تهمنا: « إذا كان الجزء التصوري للقيمة يَتَكَوْن فقط من علاقات واختلافات مع سائر كلمات اللغة، فيمكن أن نقول الشيء نفسه عن الجزء المادي... كل ما سبق يعنى القول بأن اللغة لا تنطوي إلّا على اختلافات، بل أكثر من ذلك، يفترض الاختلاف بصفة عامة أن ثمة كلمات إيجابية يقع الاختلاف فيما بينها، ولكن في اللغة، لا يوجد إلّا الاختلاف من دون كلمات إيجابية. بالنسبة للغة لا ينطوي الدال والمدلول على أفكار ولا أصوات سابقة الوجود على النظام اللغوي، ولكن فقط اختلافات مفهومية أو اختلافات صوتية منبثقة عن هذا النظام. ما يوجد في العلامة من فكرة أو مادة صوتية أقل أهمية مما يوجد حولها في العلامات الأخرى».

سنخلص من هذا النص الشاهد إلى هذه النتيجة الأولى وهي: إن المفهوم المدلول ليس حاضرًا أبدًا بنفسه، أي ليس حاضرًا في حضور كَافٍ لا يحيل إلّا لذاته. كل مفهوم منخرط مباشرة وأساسًا في سلسلة أو نظام يُحِيل من داخله إلى مفهوم آخر، إلى المفاهيم الأخرى، من خلال لعبة منتظمة من الاختلافات. في لعبة كهذه لم يعد الإرجاء مجرد مفهوم وإنما إمكانية للمفهومية، إمكانية للمسار والنظام المفهومي بصفة عامة. وللسبب ذاته لن يكون الإرجاء - الذي ليس مفهومًا - مجرد كلمة بسيطة، نتمثلها كوحدة ساكنة حاضرة تُحِيل إلى ذاتها أي إلى مفهوم وصوت. وسوف نخوض في شأن كلمة الإرجاء هذه بصفة عامة، فيما بعد.

ليس الاختلاف الذي يتحدث عنه سوسير مفهومًا أو كلمة ضمن مفاهيم وكلمات أخرى. ويمكن لنا أن نقول نفس الشيء عن الإرجاء، ومن بعد نصل إلى إيضاحٍ لعلاقة الاختلاف بالإرجاء.



لا يوجد سوى اختلافات في اللغة أو في *نظام* اللغة. ومن ثَمَ يمكن لعملية التصنيف أن تشرع في وضع قائمة منهجية إحصائية ومُبَوَّبَة للغة. ولكن الاختلافات *تلعب*: في اللغة وفي الكلام وفي التبادل بين اللغة والكلام أيضًا، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه الاختلافات هي بذاتها نتائج. فهي لم تهبط من السماء جاهزة خالصة، ولا هي مسجلة في مكان يمكن تصوره topos noetos، ولا هي ممهورة مسبقًا في المخ. فإذا لم تكن كلمة «تاريخ» تنطوي في ذاتها على عنصر قمع نهائي للاختلاف، عندها يمكننا أن نقول إن الاختلافات وحدها يمكنها أن تكون منذ البدء ومن كافة وجوهها «تاريخية».

ماَ يُكتَب (a) في كلمة إرجاء هنا هو حركة اللعبة التي «تَنْتُج» عنها هذه الاختلافات والآثار الناجمة عن الاختلافات. وهذا لا يعنى أن الإرجاء الذي يُنْتِج الاختلافات سابقٌ عليها أو أنه يتقدمها في إطار حضور بسيط هو في ذاته غير متغير وغير مختلف. الإرجاء هو «الأصل» غير الممتلئ وغير البسيط. الأصل المُركب المُرْجِئ للاختلافات. تَسْمِيَتُهُ بـ«الأصل» إذن لا تناسبه على الإطلاق.

وبما أن اللغة – التي يقول عنها سوسير أنها تصنيف – لم تهبط من السماء، فإن الاختلافات أُنْتِجَت أوهي آثار نَاتِجَة، ولكنها نتائج ليست بفعل فاعل أو مادة أو شيء ما بصفة عامة، أو بفعل موجود étant في جهة ما حاضر يفلت هو نفسه من لعبة الإرجاء. وإذا كان مثل هذا الحضور يندرج في مفهوم العلة بصفة عامة – على نحو شديد التقليدية – فينبغي لنا أن نتحدَّث هنا عن معلول بلا علة. وقد حاولت الإشارة إلى مرمى الخروج من سياج هذا التصوُّر من خلال صياغتي لمفهوم «الأثر». فالأثر ليس مجرَّد معلول على اعتبار أن له علة، ولكن لا يكفي وحده – خارج النص – لإحداث التجاوز الضروري.

وبما أنه لا يوجد حضورٌ سابق على الاختلاف السيميوطيقي ولا خارجه، فيمكن لنا أن نمتد ما كتبه سوسير عن اللغة بصفة عامة لينطبق على العلامة: «اللغة ضرورية حتى يكون الكلام قابلًا للفهم ويُنْتِج آثاره، لكن الكلام ضروري حتى تَستقر اللغة. أما فعل الكلام، فهو من الناحية التاريخية، سابق دائمًا على اللغة.

إذا ما حفظنا هنا – على الأقل – على شكل ومضمون الاقتصاد الذي صاغه سوسير. فسوف فإننا نشير بكلمة «الإرجاء» إلى الحركة التي تتأسَّس بحسبها كل لغة أو كل شفرة أو كل نظام إحالة بصفة عامة «تاريخيًا» بوصفها نسيجًا من الاختلافات. «يتأسَّس» «حركة» «تاريخيًا»... إلخ: هذه كلمات يجب فهمها بعيدًا عن اللغة الميتافيزيقية التي



خرجت منها مع كل ما تحمله من دلالات ضمنية. يجب أيضًا أن نبين لماذا تظل مفاهيم «الإنتاج» من هذه الوجهة، مثلها كمثل مفاهيم «التكوين» و«التاريخ» متواطئة مع ما نضعه هنا موضع تساؤل. لكن هذا الأمر سيجرني، اليوم، بعيدًا، سيجرني صوب نظرية تمثيل «الدائرة» التي يبدو أننا وقعنا أسرى لها. لن أستخدم هنا هذه المفاهيم ومفاهيم أخرى غيرها، إلّا لملاءمة استراتيجية، ومن أجل تفكيك نظامها عند النقطة الحاسمة حاليًا. في كل الأحوال سنفهم، ومن خلال هذه الدائرة ذاتها التي يبدو أننا ملتزمون بها، أن الإرجاء كما يُكتب هنا ليس ثابتًا بقدر ماهو توليدي، وليس بنيويًا بقدر ما هو تاريخي.

وإلا سيبدو الأمر هنا، على الأقل، وكأننا لا نقرأ، لا نقرأ خاصةً ما يُعَد تقصيرًا في أدبيات الكتابة الصحيحة، مع أن ما نريده بالأحرى هو معارضة هذه الكتابة انطلاقًا من أقدم التناقضات الميتافيزيقية، وذلك مثلًا عن طريق معارضة وجهة النظر التوليدية بوجهة نظر البنيوية - التصنيفية، أو العكس. أما في ما يخص الإرجاء، فهو بلا شك يجعل الفكر قلقًا كما يجعل راحة الفكر غير مكفولة، هذه الثنائيات المُتعارضة لا تتمتع بأدنى صلة.

إذا ما نظرنا الآن إلى السلسلة التي يخضع الإرجاء عبرها لعدد من البدائل غير المترادفة بحسب اقتضاء السياق، فعلينا أن نتساءل لماذا تلوذ «بالمخزون» réserve، أو«بالكتابة الأصلية» archi écriture أو «بالأثر الأصلي» archi traceأو «بالمسافة» espacement، بل «بالمكمل» supplément أو «بالعقار» pharmakon، ومن ثم «بغشاء البكارة» l`hymen و«بالهامش المحدد للصفحة» marge marque.... إلخ؟

لنعاود حديثنا: الإرجاء هو ما يَجعل حركة الدلالة غير مُمْكِنة إلّا إذا أُحِيلَ كلُ عنصر يُقَال عنه إنه «حاضر» وظاهر على مسرح الحضور إلى شيء آخر غير ذاته، مُدْخِرًا بذلك علامة ما تُشير إلى عنصرٍ ماضي، تخترقه علامة تشير إلى علاقته بعنصر مستقبلي. يُحِيل الأثرُ هنا إلى ما نسمِّيه المستقبل بالقدر ذاته الذي يُحِيلُ فيه إلى ما نسمِّيه الماضي، مُكَوِّنًا بذلك ما نسميه الحاضر من خلال علاقته نفسها بما ليس ذاته: ليس ذاته على الإطلاق، أي ليس بماضي ولا بمستقبل بوصفهما حاضرًا متحوِّلًا. لا بد من مسافة تفصل الحاضر عن ما ليس ذاته ليكون هو ذاته. غير أن تلك المسافة التي تُكَوِّنُه بوصفه حاضرًا، ينبغي لها هي أيضًا وفي اللحظة ذاتها أن تُقَسِّم الحاضر في ذاته. وبذلك تشارك الحاضر في كل ما يمكن لنا أن نفكِّر فيه انطلاقًا منه، أي تُقَاسِمُه كلَ مَوْجُود، وهو ما يعني في لغتنا الميتافيزيقية، على وجه الخصوص، الجوهر أو الذات.



هذه المسافة في تكوينها أو انقسامها على هذا النحو الحيوي: هو ما يمكن أن نطلق عليه «مسافة»، أو نطلق عليه الصيرورة - لمكانية للزمان، أو الصيرورة الزمنية للمكان. (تزمين temporisation). ومثل هذا التكوين للحاضر بوصفه تَركِيبًا «أصليًا» غير قابل للاختزال على نحو بسيط، هو - بالمعني الحرفي له - ليس أصليًا. وإنما هو عبارة عن علامات، عن آثار استبقاء واستباق (وكأننا هنا نعيد إنتاج لغة ظاهراتية ومتعالية على نحو مُطَابِق ومُؤَقّت، سيظهر لنا في ما بعد أنها غير ملائمة) أقترحُ تَسْمِيَتَها بالكتابة الأصلية archi - écriture أو الأثر الأصليarchi - trace أو الإرجاء différance، هذا الذي (سيكون) (في آن) مسافة (و) تزمين.

ألا يمكن لنا أن نطلق - ببساطة ومن دون نحت لكلمة جديدة - على هذه الحركة (النشطة) لـ (إنتاج الـ) إرجاء بلا أصل كلمة مفاضلة *différenciation*؟ فمن بين كلمات أخرى يلتبس معناها استطاعت هذه الكلمة أن تحتفظ بما يتيح لنا التفكير في وحدة عضوية أصلية ومنسجمة يمكن لها عند الحاجة أن تنقسم وأن تَتَلَّقى الاختلاف بوصفه حدثًا عارضًا. وبما أنها كلمة مشتقَّة خاصة من الفعل *فاضل différencier* - فسوف تُلْغِي الدلالة الاقتصادية للالتفاف وللأجل الزمني وللفعل أرجأ différer. وبالمناسبة يمكن لنا أن نسجّل هنا ملاحظة أدين بها لقراءتي منذ عهد قريب لمقال كتبه كواريه Koyré في عام 1934 في مجلة التاريخ والفلسفة الدينية Revue d'Histoire et de philosophie religieuse. كَرَّس كواريه مقاله عن»هيجل في إيينا« Hegel à Iéna، (وأعاد نشره في كتابه: دراسات عن تاريخ الفكر الفلسفي Etudes d'histoire de la pensée philosophique). يقتبس كواريه في مقاله هذا شواهد طويلة باللغة الألمانية من كتاب «منطق إيينا» لهيجل ويقترح ترجمة لها. إلّا أنه يرصد ورود عبارة differente Beziehung مرتين في نص هيجل. كلمة différente: هذه الكلمة ذات الجذر اللاتيني (مختلف) هي كلمة نادرة الاستعمال في اللغة الألمانية، وأظنها أيضًا نادرة الاستعمال لدى هيجل الذي يستخدم بالأحرى verschiedenheit وungleich ويسمِّي الاختلاف الـUnterschied، كما يسمِّي التنوع الكيفي الـ Verschiedenheit. يستخدم هيجل كلمة different في «منطق إيينا» فقط عندما يتعلَّق الأمر بزمن أو حاضر على وجه الدقة. وقبل الرجوع إلى ملاحظة ثمينة لكواريه بهذا الشأن، ها هي بعض عبارات هيجل التي ترجمها كواريه: «اللانهائي في هذه البساطة، يتمثّل في كونه لحظة مقابلة للمعادل لذاته السلبي، وفي لحظاته. في حين أنه يحضر (لذاته) وفي ذاته بوصفه كلًا. (إنه) المُسْتَبعَد عمومًا، النقطة أو الحد. ولكنه - (في حركة) نفيه هذه - يُحِيل ذاته مباشرة للآخر وينفي



ذاته. إن الحد أو لحظة الحضور (der Gegen – wart) أو الـ«هاهو» المطلق للزمن أو للآن، هو عبارة عن بساطة سلبية مطلقة، بحيث يستبعد من ذاته وعلى نحو مطلق أي تعدد، ومن هنا بالضبط يتم تحديده على نحو مطلق. فالحد ليس كلًا أو كمًّا يمتد في ذاته (و) يكون له في ذاته أيضًا لحظةً غير محدَّدة أو تنوُّع بلا تمييز (gleichgultig) أو خارج ذاته، يحيل إلى آخر (auf ein anderes bezoge). لكن ما يوجد ها هنا هو علاقة للبسيط (sondern es ist absolut difference Beziehung) بالآخر مختلفة على الإطلاق.

يحدِّد كواريه هذه العلاقة، ببراعة في الهامش: «علاقة مختلفة: différente Beziehung نستطيع أن نقول أنها علاقة تمييز». وفي الصفحة التالية نستطيع أن نقرأ نصًا آخر لهيجل حيث يقول ما يلي: «Diese Beziehungist Gegenwart,als einedifferente Beziehung, (هذه العلاقة هي (الـ) حاضر بوصفه علاقة مختلفة)». وفي هامش آخر يقول كواريه: «كلمة مختلف différent تُفهم هنا بمعني نشيط فعال actif».

يمكن لكتابتنا لكلمة différance أو différant (بحرف الـ a) أن تكون مفيدة في ترجمة هيجل، بل ترجمة هذه النقطة الحاسمة تمامًا في خطابه دونما حاجة إلى هامش أو تحديد لمعناها. وسوف تكون الترجمة بذلك – كما ينبغي لها أن تكون دائمًا – تحولًا للغة عن طريق لغة أخرى. بالطبع، أحرص هنا على إمكانية استعمال كلمة «différance» استعمالات أخرى أيضًا: أولًا: لأنها كلمة لا تعبِّر فقط عن فعالية الاختلاف «الأصلي» وإنما تعبِّر أيضًا عن هذه الانعطافة المُؤخَّرَة لفعل التأجيل différer، وثانيًا: لأنه يمكن لهذه الكلمة différance عند كتابتها على هذا النحو أن تَمُدُّ علاقات دقيقة وشديدة العمق مع الخطاب الهيجلى كما ينبغى له أن يُقرأ، كما يمكن لها أيضًا ومن جهة ما – ألا تنقطع عن هذا الخطاب وإنما أن تُجْري نوعًا من التغيير الطفيف والجذري له في آن، وهو ما سأحاول في مقام آخر الإشارة لمداه إذ يصعب التطرق إليه هنا في عجالة.

الاختلافات différences – إذن – «مُنْتَجَة» – مُرجَأة différé – بواسطة الإرجاء différance. ولكن ما الذي يُرْجَأ ومن الذي يُرْجِئ؟ أو بعبارة أخرى ما هو الإرجاء؟ بهذا السؤال نناهز منطقةً أخرى ومصدرًا آخر للإشكالية المُثَارَة هنا.

ما الذي يُرجَأ؟ من الذي يُرْجِئ؟ ما هو الإرْجَاء؟

إذا أجبنا عن هذه الأسئلة حتى قبل أن نُسَائلها بوصفها أسئلة – أي قبل أن نردها على أعقابها ونرتاب في شكلها بل حتى في صيغتها التي تبدو الأكثر طبيعية وضرورةً فيها – فسوف تزل أقدامنا في الجهة التي أبرزناها من قبل وللتو. وإذا ما ارتضينا شكل



السؤال بمعناه ومبناه («ما هو»، «ما الذي»، «مَنْ ذا الذي»....) فيجب أن نقبل الإرجاء بوصفه اشتقاقًا طارئًا مُسَيْطَر عَليه ومُتَحَكَم فيه انطلاقًا من نقطة، لموجود - حاضر، يمكن له أن يكون شيئًا ما: شكلًا أو حالةً أو سُلطةً في العالم، ويمكن أن نطلق عليه كافة أنواع الأسماء: يمكن له أن يكون شيئًا «ما» أو موجودًا - حاضرًا بوصفه فاعلًا، الاسم الموصول «من الذي». وفي الحالة الأخيرة بصفة خاصة سوف نقبل ضِمْنًا بأن يكون هذا الموجود الحاضر مثلًا موجودًا حاضرًا لذاته، أو بوصفه وعيًا يُرجَأ على نحو طارئ أو احتمالي: سواء أُخِرَّ، أو حاد عن سد «حاجة» أو «رغبة»، سواء عن طريق مخالفته لذاته. ولكن ولا في أي حالة من هذه الحالات «سيَتَكوَّن» فيها مثلُ هذا الموجود - الحاضر عن طريق هذا الإرجاء.

وإذا ما رجعنا مرة أخرى إلى الاختلاف السيميولوجي، فما الذي يذكِّرنا به سوسير بصفة خاصة؟ سيذكرنا بأن «اللغة (التي لا ترتكز إلّا على اختلافات) ليست وظيفة للفاعل المتكلِّم». وهذا يعني أن الفاعل (كهوية لذاته، إذن - على نحو احتمالي - وعي بالهوية لذاته، أو وعي بذاته) المُدرج في اللغة ووظيفة اللغة لن يصبح فاعلًا مُتَكَلِّمًا إلّا بخضوع كلامه - حتى في ما يسمَّى الإبداع أو حتى في ما يسمَّى الانتهاك - لنظام تعليمات اللغة بوصفها نظامًا من الاختلافات، أو على الأقل نظامًا للقانون العام للإرجاء. وذلك من خلال انضباط الفاعل وفق مبدأ اللغة الذي يقول عنه سوسير إنه «اللسان مطروحًا منه الكلام» «اللغة ضرورية حتى يصبح الكلام مفهومًا وينتج كافة آثاره».

وعلى افتراض أننا اعتبرنا أن التضاد بين اللغة والكلام هو تضاد دقيق بشكل مطلق، فلن يكون الإرجاء محط لعبة الاختلافات في اللغة فحسب، بل سيكون أيضًا محط علاقة للغة بالكلام، كما سيكون محط الانعطافة التي يجب أن أمرُّ بها للكلام، والضمان الصامت الذي يجب أن أستوفيه، والذي يصلح للسيميولوجيا العامة أيضًا، والضابط لكل علاقات الكلام باللغة، والرسالة بالشفرة.. إلخ.. (لقد حاولت أن أقترح في موضع آخر غير الذي نحن بصدده هنا رأيًا مَفَادَه أن الإرجاء في اللغة وفي علاقة الكلام باللغة ينفي الانفصال الأساسي بين اللغة والكتابة. هذا الانفصال الذي أراد سوسير - على نحو تقليدي وعند طبقة ما من مستويات خطابه - أن يُقرَّه. إذ تفترض ممارسة اللغة أو الشفرة لعبًا بأشكال بلا مادة محدَّدة أو ثابتة، كما تفترض ممارسة هذه اللعبة نوعًا من الاستبقاء والاستباق للاختلافات، مسافةً وتأخيرًا ولعبًا بالآثار. ينبغي - إذن - أن يكون هناك نوعًا من الكتابة السابقة على الحرف، كتابة أصلية بلا أصل حاضر، ومن هنا يكون الشطب rature المُنتظم للأصل، وتحول السيميولوجيا العامة



إلى علم للكتابة grammatologie. إذ يقوم علم الكتابة بعملية sémiologie générale نقدية لكل ما في السيميولوجيا، وما في رحم مفاهيمها - العلامة - وكل ما تحتفظ به من أحكام ميتافيزيقية مسبقة مناقضة لموتيفة الإرجاء).

ويمكن أن يَرِد هنا اعتراضٌ: من المؤكَّد أن الفاعل لا يصبح مُتكلِّمًا إلّا إذا تعامل مع نظام الاختلافات اللغوية، بل لا يصبح الفاعل دالًا (بصفة عامة عن طريق الكلام أو أية علامة أخرى) إلّا إذا انضوى في نظام الاختلافات.

وبهذا المعنى لن يكون الفاعل المُتَكَلِّم أو الدال حاضرًا لذاته، بوصفه مُتَكَلِّمًا من دون لعبة الإرجاء اللغوي أو السميولوجي بالتأكيد. ولكن ألا يمكن لنا أن نتصوَّر أن ثمَّة حضور أو حضور للذات بالنسبة للفاعل سابقٌ على كلامه أو علامته، حضور الفاعل لذاته في إطار وعي صامت وحدسي؟

يفترض هذا السؤال، إذن، أن شيئًا مثل هذا الوعي قِبَل العلامة وخارج العلامة، وباستبعاد كل أثر وكل إرجاء ممكن، هو الوعي الذي يُمْكِن له أن يجمع ذاته في حضوره قبل حتى أن يُوَزِّع علاماته في المكان وفي العالم. ولكن ما هو «الوعي»؟ ما المُراد «بالوعي»؟ غالبًا في صورة «مُراد القول» vouloir - dire. لا يمكن التفكير في الوعي - بكل تَحَوُّلاتِه - إلّا بوصفه حضورًا لذاته، إدراك الذات للحضور. وما ينطبق على الوعي ينطبق على الوجود الذي يُقال عنه بصفة عامة أنه ذاتي subjective. ومثلما أن فئة الفاعل، ما أمكن لها أبدًا، أن يتم التفكير فيها من دون مرجعية إلى الحضور بوصفه جوهرًا داخليًا upokeimenon أو بوصفه ousia حضورًا، إلخ. وكذلك الفاعل بوصفه وعيًا لم يستطِع أبدًا أن يعلن عن نفسه - بأي طريقة - إلّا بوصفه حضورًا لذاته. إذن، الامتياز الممنوح للوعي يعني، إذن، امتيازًا ممنوحًا للحاضر. وحتى لو وصفنا التأجيل المُتَعالى transcendental للوعي بالعمق الذي وصفه به هوسرل، فإننا بذلك نمنح «الحاضر الحي» القدرة على الجمع المستمر للآثار.

هذا الامتياز هو أثير l`éther الميتافيزيقا، ومادة لتفكيرنا بقدر ما هو مُحَاصَر في لغة الميتافيزيقا. ولا نستطيع اليوم تعيين حدود هذا الانغلاق إلّا باستدعائنا لقيمة الحضور التي بَيّن لنا هيدجر أنها التحديد الأنطو - ثيولوجي onto - théologique للوجود، وإلا باستدعائنا لقيمة الحضور هذه بما يضعها موضع تساؤل لا بد له أن يكون جديدًا وفريدًا تمامًا. فإننا بذلك نستفهم عن الامتياز المُطلق الممنوح لشكل الحضور أو لحقبة الحضور عمومًا والذي يتمثَّل في الوعي بوصفه «مُراد القول» في الحضور للذات.



وصلنا، إذن، إلى طَرْح للحضور، وبصفة خاصة الوعي، الوجود إزاء الذات الخاص بالوعي، لا بوصفه بشكل الرحم المطلق للوجود، ولكن بوصفه «تحديدًا» و«نتيجةً» effet. تحديدًا أو نتيجة داخل نظام لم يعد هو نظام الحضور وإنما نظام الإرجاء لم يعد يسمح بالتعارض بين الفاعلية والسلبية، وبالأحرى لا يسمح بالتعارض بين السبب والنتيجة أو بين اللاتحديد والتحديد، إلخ. بحيث يمكن لنا حين يُشار إلى الوعي بوصفه نتيجة أو تحديدًا، أن نستمر في العمل وفق ذات المعجم الذي نحاصره، وذلك لدواعي استراتيجية مقصودة تقريبًا عن عمد ووضوح ومحسوبة بشكل منهجي.

هذا النهج، قبل أن يكون على هذا النهج الجذري والصريح نهجًا لهيدجر، كان أيضًا نهج نيتشه وفرويد. فكلاهما، كما نعلم، وأحيانًا على نحو متشابه إلى حدٍّ بعيد، وضع الوعي في تَأكِيده الواثق لذاته موضع تساؤل. وإذا كان ذلك كذلك، ألا نلاحظ أن كلًا منهما قد قام بما قام به انطلاقًا من موتيفة الإرجاء؟

هذا ما يظهر خاصة في نصوصهم، وفي هذه المواضع الحاسمة. لا يمكن لي الإسهاب في هذا الموضوع هنا، ولكني سأذكر فقط ما قاله نيتشه عن أن «النشاط الكبير والرئيسي هو نشاط غير واعي»، وأن الوعي هو نتاج لقوى - هي في جوهرها ومسالكها وأحوالها - ليست خاصة به. بَيْدَ أن القُوَة ذاتها ليست حاضرة أبدًا: فهي ليست إلّا لُعْبَة اختلافات وكَميات. وعلى العموم لا توجد قوة من دون اختلافات بين القوى. وهنا اختلاف الكم يفوق مُحْتَوَى الكَم، بل ويفوق المِقدار المطلق ذاته: «إذن لا تنفصل الكمية ذاتها عن اختلاف الكم. والاختلاف في الكم هو جوهر القوة، وهو أيضًا مَنَاطُ علاقة القوة بالقوة. إن الحلم بقوتين متساويتين، حتى لو حسبناهما متعارضين في الاتجاه، ما هو إلّا حلم تقريبي وفظّ أي حُلم إحصائي يغرق فيه الحي وتبدّده الكيمياء». (G.Deleuze, Nietzsche et la philosophie,p49). أليست كل فلسفة نيتشه نقدًا للفلسفة بوصفها لا مبالاة بالاختلاف، وبوصفها نظامًا للاختزال أو للقمع a - diaphoristique(*). وهو ما لا يستبعد - وفق المنطق والمنطق ذاته - أن الفلسفة

(*) Diaphoristique كلمة نحتها دريدا من الكلمة اليونانية diapharein بمعنى التمديد والتأجيل، الالتفاف، المهلة التي تؤدي إلى تعويض النقصان، وتعليق الإرادة أو الرغبة مع الأخذ في الاعتبار العامل الزمني، مع ما تتضمنه هذه المسافة من صراع أو نزاع يلغي أو يحول دون اكتمال الرغبة والإرادة واستنفادهما. أنه نوع من اقتصاد الطاقة النشطة بالنسبة لدريدا، ولكلمة Diaphoristique معنى آخر يعني تصبب العرق وعلاجه بالاستقطار ويرجع الأمر إلى عملية استقطار مادة مُعالجة للحمى الصفراء اخترعها شابرت،إذ تتمثل الحمى الصفراء في ارتفاع درجة حرارة المريض وتصبب العرق منه، والعلاج يتمثل في غليان مجموعة من السكريات واستقطارها، ومنحها للمريض كل نصف ساعة حتى تنخفض الحرارة.



تعيش في الإرجاء وبالإرجاء، مُتعامِيةً على هذا النحو عن ما يكون «هو ذاته» ولكنه ليس «مُطابقًا» لذاته. ما «هو ذاته» هو، على وجه الدقة، الإرجاء (المكتوب بحرف a) بوصفه ممرًا مُلتفًا ومُلتبسًا ما بين مختلف وآخر، ما بين طرف مُعَارِض وغيره. وهكذا نستطيع أن نعاود النظر في كل الثنائيات المُتعَارِضة التي بُنِيَت عليها الفلسفة والتي يحيا بها خِطَابُنا، لا من أجل أن نرى فيها محوًا للتعارض، وإنما إعلانًا لضرورة أن يظهر أحد الطرفين بوصفه إرجاءً للآخر، مثل الآخر المؤجَّل في إطار اقتصاد «ما هو ذاته» (المعقول بوصفه تأجيلًا للمحسوس، أو بوصفه محسوسًا مُرْجَأ، وللمفهوم بوصفه حدسًا مُؤجلًا - المفهوم مُرجَأ ومُرْجِئ، والطبيعة بوصفها ثقافة مُرجَأة - مُرجِئَة، وكل الأطراف الأخرى للطبيعة - مثل: تقنية، قانون، أطروحة، مجتمع، حرية، تاريخ، روح، إلخ - بوصفها physis طبيعة مُرجَأة أو مُرْجِئة. طبيعة في حالة إرجاء (ويبرز مَوْضَع إعادة التفسير للمحاكاة mimésis في تَعَارُضَها المزعوم مع الطبيعة).

وانطلاقًا من تناول هذا «المُطَابِق لذاته» بوصفه إرجاءً تتجلَّى «المطابقة للذات» بين الاختلاف والتكرار العود الأبدي. ثمَّة موضوعات عديدة لدى نيتشه يمكن أن نَصِل بينها من خلال مَبْحَث الأعراض الذي يُشَخِّص لنا التواء أو حِيلةَ حُجَةٍ ما مُسْتَتِرة في إرجَائها، أو من خلال كل ما يتعلَّق بموضوعات التفسير النشط الذي يُحِلَ الكشف اللانهائي للرموز مَحَل إظهار الحقيقة بوصفها تمثيلًا للشيء ذاته في حضوره، إلخ. رمز بدون حقيقة، أو على الأقل نظام للرموز لا تهيمن عليه قيمة الحقيقة والتي تصبح حينئذ مُجَرَّد وظيفة مفهومة ومدوَّنة ومحدَّدة.

يمكن لنا أن نُطلق اسم الإرجاء على هذا النزاع «النَشِط» المُتَحَرِّك بين القُوَى المُخْتلفة وبين اختلاف القُوَى الذي عَارَض به نيتشه كل نظامَ النحو الميتافيزيقي أينما كان يتحكَّم في الثقافة والفلسفة والعلم.

وإنه لمن الدال تاريخيًا أن تنتظم هذه الديافورية diaphoristique، كطاقة لهذه القُوَى أو اقتصاد لها، حول مُساءلة أولية الحضور بوصفه وعيًا. كما أنها تُشَكِّل أيضًا المُوتيفة الرئيسية لفكر فرويد: ديافورية أخرى شملت نظرية للرمز (أو الأثر) والطاقة. إن مساءلة سلطة الوعي هي دائمًا وأبدًا إرجائية.

إن القيمتين اللتين تبدوان مختلفتين للإرجاء تتضافران في النظرية الفرويدية: الإرجاء بوصفه بصيرة وتمييزًا وإزاحةً وفَصْلَةً ومسافةً؛ والإرجاء بوصفه التفافًا ومهلةَ وادخارًا وأجلًا.

1 - إن مفاهيم الأثر والشق هي ومنذ البدء مفاهيم غير قابلة للانفصال عن مفهوم



الاختلاف. لا نستطيع أن نصف منبع الذاكرة والحياة النفسانية بأنها ذاكرة بوجه عام (واعية كانت أو غير واعية) إلّا إذا أخذنا في اعتبارنا الاختلاف بين عمليات الشقّ، لقد قالها فرويد بوضوح أنه لا يوجد شقّ بلا اختلاف ولا اختلاف بلا أثر.

2 - يمكن أيضًا لكل الاختلافات الموجودة في إنتاج الآثار غير الواعية، وفي كل عمليات تدوينها، أن تُفسَّر بوصفها لحظات للإرجاء، بمعنى تخزينها. ووفق هذا التصور المهيمن على فكر فرويد دومًا، تُوصف حركة الأثر بأنها اجتهاد الحياة لحماية ذاتها بإرجاء الاستثمار الخطير لها وبتأسيس مخزون حيوي لها.

كل المفاهيم المتعارضة التي جابت الفكر الفرويدي لا تلبث أن تَرُدَّ كل مفهوم منها إلى الآخر المُناقض له، مثلها كمثل لحظات جولة ما في اقتصاد الإرجاء، فالواحد ليس إلّا الآخر المؤخر، الواحد المرجئ للآخر، الواحد هو الآخر في إرجاء، الواحد هو إرجاء للآخر. وهكذا تبدو كل مُعارضة في الظاهر دقيقة وغير قابلة للاختزال (مثلًا معارضة ما هو ثانوي لما هو رئيسي) سرعان ما يتصف عند لحظة أو أخرى «بالخيال النظري». وهكذا أيضًا على سبيل المثال (ولكن هذا المثال يصلح للكل ويتَّصل بالكل) ليس الاختلاف بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ليس إلّا إرجاءً بوصفه التفافًا. كتب فرويد في كتابه *فيما وراء مبدأ اللذة* يقول: «تحت تأثير غريزة حفظ الأنا، ينزوي مبدأ اللذة مُفْسِحًا المجال لمبدأ الواقع، الذي يؤدِّي - ومن دون التخلي عن الهدف النهائي الذي تحدوه اللذة - إلى قبولنا بإرجاء تَحَقُق اللذة وبعدم الاستفادة من بعض الفرص المتاحة لاستعجالها، بل حتى بتحمل كدرًا مؤقتًا لصالح التفاف طويل نتكلفه لمناهزة اللذة».

نحن نَمَس هنا أكثر النقاط غموضًا، بل نمس لغز الإرجاء نفسه، أي بالضبط ما يُقَسِّم مفهومه قِسْمَةً غريبة. لا يجب أن نتعجَّل الحسم. كيف لنا في آنٍ واحد: أن نفكِّر في الإرجاء بوصفه التفافًا اقتصاديًا - في مادته هو ذاته - يصبو دائمًا إلى العثور على اللذة التي يُؤجِّل حضورها بحسبةٍ ما (واعية أو غير واعية) هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن نفكر في الإرجاء بوصفه علاقة بالحضور المستحيل وبوصفه إنفاقًا بلا حيطة، وخسارة لا تُعوَض للحضور، وإهدار لطاقة غير قابلة للاستعادة، بل بوصفه غريزة الموت وعلاقة بكل ما يقطع ظاهريًا مسيرة ما يعوق في الظاهر أي اقتصاد.

من البديهي، بل هو البداهة ذاتها، أننا لا نستطيع أن نفكِّر في الاقتصادي واللا



قتصادي معًا، الشيء ذاته والمُغاير تمامًا... إلخ. وإذا كان الإرجاء هو ما لا يمكن تصوره، فربما لا ينبغي أن نتعجَّل حمله على اليقين، وفق المادة الفلسفية الخاصة باليقين والتي عملت مبكرًا على أن تنزع عنه سمة الوهمي واللا منطقي عبر حسابات ناجعة لا ريب فيها، نعرفها جيدًا، بما أننا قد تعرَّفنا على مكانه وضرورته ووظيفته في بنية الإرجاء. إن كل ما يلقى اهتمامًا في الفلسفة كان موضع اعتبار أصلًا في نظام الإرجاء وفق حساباتنا نحن هنا. لقد حاولت - في مقام آخر في قراءتي لباتاي(*) Bataille - أن أشير لما يمكن أن يكون عقدًا لصلة دقيقة، وبمعنى جديد «علمية»، بين «الاقتصاد المُقَيَّد» économie restreint الذي لا يولي اهتمامًا للانفاق بلا حذر، للموت، العرضي للامعنى، إلخ، وبين «الاقتصاد العام» الذي يحسب حساب عدم الادخار، ويحتاط من اللاحتياط. إذا جاز القول، إنها علاقة بين الإرجاء الذي يخرج رابحًا والإرجاء الذي يخرج خاسرًا، ووضع الحضور الخالص وبلا خسارة يختلط بالخسارة المطلقة.

بعقد هذه الصلة بين الاقتصاد المُقَيَّد والاقتصاد العام، نغيِّر وجهة مشروع الفلسفة نفسه، ونعيد تسجيله ضمن المجال المميَّز للهيجلية. سوف نطوي مسألة التجاوز لهذا النمط لتطويقه، ليُكتب بطريقة أخرى، أو ربما - ببساطة - ليكتب نفسه بنفسه، وربما بالأحرى للانتباه إلى استهلاكه للكتابة.

ذلك لأن الطابع الاقتصادي للإرجاء لا يتضمَّن البتة إمكانية عثور الحضور المؤجَّل بشكل دائم على ذاته. وأن الأمر لا يتعدَّى استثمارًا مُؤخَّرًا على نحو مؤقَّت ومن دون خسارة تقديم الحضور، إدراكًا الفائدة أو فائدة الإدراك. فعلى عكس التفسير الميتافيزيقي الجدلي «الهيجلي» للحركة الاقتصادية للإرجاء. ينبغي لنا أن نَتَقَبَّل هنا لعبةً يكون الخاسرُ فيها رابح والرابح خاسرًا في كل مرة. فإذا ما ظل التقديم المُلتَف مرفوضًا بشكل نهائي وقطعي، فهذا لا يعني أن ثمَّة حاضرًا ما زال خفيًا أو غائبًا، وإنما يعني أن الإرجاء يحفظ لنا صلة بكل ما لا نعرف بالضرورة أنه يتجاوز بدائل الحضور والغياب. ثمَّة غيرية - يُطلِق عليها فرويد التسمية الميتافيزيقة للاوعي - تُفْلِت قطعًا من كل عملية تقديم نستدعيها بها للمثول أمامنا بشخصها. في هذا السياق وتحت هذا المسمَّى، ليس اللاوعي، كما نعرف، حضورًا لذاته خفيًا افتراضيًا وكامنًا. اللاوعي

(*) كاتب فرنسي (1897 - 1962) صاحب فكرة تجاوز المحظورات من خلال انتهاكها الذاتي، والفكرة الاجتماعية الاقتصادية «للإنفاق» تقع في صميم أعماله، ومنها: Histoire de l'oeil 1928, Madame Edwarda 1937, Le Coupable 1944, Sur Neitzsche 1945



يتمايز، وهذا يعني بلا شك أنه ينسج اختلافات، وأنه يرسل ويُفَوِّض ممثلين له ووكلاء عنه. ولكن ما من فرصة مواتية للوكيل لكي «يوجد» أي أن يكون حاضرًا، أو أن يكون « هو - ذاته» على نحوٍ ما، ولا أن يصبح حتى واعيًا. بهذا المعنى، وعلى عكس الكلمات المُستَخدمة في الجدل القديم والعتيد الذي يُعزى للاستثمار الميتافيزيقي الذي استنفرها دومًا، لن يكون اللاوعي «شيئًا» ما بأكثر مما هو شيء آخر. لن يكون اللاوعي شيئًا ما بأكثر مما هو وعيٌ افتراضيٌ أو مَحجوب. ويُشار إلى هذه الغيرية الجذرية بالنسبة لكل حال ممكن للحضور، عبر نتائج غير قابلة للاختزال لاحقة أو ناجمة عن التأخير. ومن ثم لن تكون لغة الحضور أو الغياب أوالخطاب الميتافيزيقي للظاهراتية (وليس الظاهراتي وحده هو المُتَحَدِّث بهذه اللغة) موائمة لوصف هذه النتائج، أو لقِراءة آثار الآثار «اللاواعية». (فما من أثر «واعٍ»).

في الواقع، تمنعنا بنية التأخير من أن نجعل التأجيل مجرَّد تعقيدٍ جدلي بسيط للحاضر الحي، بوصف هذا الأخير تركيبًا أصليًا ولا نهائيًا ينقاد دومًا إلى ذاته، مَلمومًا حول ذاته، ومُجَمَعًا من آثار مُسْتَبْقَاة وانفتاح ممكن.

مع غيرية «اللاوعي» لن نكون مَعْنِيين بآفاق من الحضور المتحوِّل عن ماضٍ أو آتٍ، وإنما نحن معنيون «بماضٍ» لم يكن أبدًا حاضرًا ولن يكون حاضرًا أبدًا، كما لن يكون «مستقبله» أبدًا إنتاجًا أو إعادة إنتاج في شكل الحضور. إن مفهوم الأثر - إذن - غير قابل للقياس بمفهوم الاستبقاء أو بمفهوم الصيرورة إلى - ماضٍ لِمَا كان حاضرًا. لا يمكن لنا أن نفكِّر في الأثر - ومن ثَمَّ الإرجاء - انطلاقًا من الحاضر أو من حضور الحاضر.

إنه مَاضٍ لم يكن حاضرًا أبدًا: وهذه هي الصيغة التي وَصَفَ من خلالها إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas وفق سُبُلِه - التي لم تكن بالتأكيد سُبُل وصف علم النفس - الأثر ولغز الغيرية المطلقة: الغير. في هذه الحدود ومن هذا المنظور على الأقل، يتضمَّن فكر الإرجاء كلَ النقد الذي وجهه ليفيناس للأنطولوجيا الكلاسيكية. وهكذا ينظِّم مفهوم الأثر - شأنه شأن مفهوم الإرجاء، وعبر هذه الآثار المختلفة واختلافات الآثار بالمعنى الذي قدَّمه نيتشه وفرويد وليفيناس (أسماء هؤلاء الكتاب ترد هنا على سبيل القرينة). تلك الشبكة التي تجمع وتعبر«حقبتنا» بوصفها تحديدًا لأنطولوجيا (الحضور).

أنطولوجيا الحضور أي أنطولوجيا الموجود أو الموجودية. إنها هيمنة الموجود



التي يَسْتَحثُّها الإرجاء أينما كانت، ويستحثُّها هنا تعني - بحسب اللاتينية القديمة - زعزعتها بوصفها كلًا ورجرجرتها في مجملها. ما يتم مُساءلته هنا - عبر فكر الإرجاء - هو تحديد الوجود بالحضور أو الموجودية. هذا السؤال ما كان له أن ينبثق أو حتى أن يُتاح للفهم من دون أن يُبْرِز على نحو ما اختلاف الوجود عن الموجود. النتيجة الأولى: الإرجاء لا يوجد. ليس الإرجاء موجودًا. ليس موجودًا حاضرًا ممتازًا مفردًا مبدئيًا أو متعاليًا كما نريد له أن يكون. لا يتحكَّم الإرجاء في شيء ولا يَتَسَيَّد شيئًا ولا يمارس أيَّ سلطة كانت وأينما كانت. ولا يُقَدِّم نفسه بأي حرف كبير. ليس الأمر أنه لا توجد مملكة للإرجاء فحسب، وإنما يُحَرِّض الإرجاء على قلب نظام كل مملكة كانت، وهو ما يجعله مُهَدِّدًا وبالتأكيد يُخْشَى منه بالنسبة لكل ما يَشْتهي المملكة فينا، يشتهي الحضور الماضي أو المُقْبِل لمملكة ما. ودائمًا باسم مملكة ما - ونحن نظن أننا نرى الإرجاء - نراها تتعاظم أمام ناظرينا، يمكن لنا أن ندين الإرجاء برغبته في السيادة.

هذا يعني أن الإرجاء يتحدَّد وفق الفارق الأونطيقي - أنطولوجي - ontico ontologique على النحو الذي يتم التفكير به فيه، وعلى النحو الذي تفكر به الحقبة فيه خاصة «عبر» - إذا أمكن لنا أن نقول ذلك - «الوساطة الهيدجرية التي لا يمكن تفاديها؟

ما من إجابة بسيطة على هذا السؤال.

ليس الإرجاء بالتأكيد - وعلى وجه من وجوهه هو ذاته - إلّا عَرَضًا تاريخيًا أو طورًا للوجود أو للاختلاف الأنطولوجي. يشير حرف الـ a الموجود في كلمة إرجاء différance إلى حركة هذا العَرَض.

ومع ذلك، أليس التفكير في معنى أو في حقيقة الوجود وتحديد الإرجاء بوصفه اختلافًا أونطيقي - أنطولوجي، أي اختلافًا تَمَّ التفكير فيه داخل أفق مسألة الوجود، أليس كل هذا هو أيضًا نتيجة عبر - ميتافيزيقية intra - métaphysique للإرجاء؟ ربما لا يعني بَسطُ الإرجاء مجرَّد بَسْطٍ لحقيقة الوجود أو لحقيقة الوجود أو تجلِّيه في حقب زمنية. بل ربما ينبغي علينا هنا أن نحاول التفكير في هذا الفكر غير المسموع أو هذا الرسم الصامت. وبموجب هذا التفكير لن يكون تاريخ الوجود - الذي ارتبط باللوجوس اليوناني الغربي - هو ذاته. بل لن يكون - وبالطريقة التي صُنِعَ بها عبر الاختلاف الأنطولوجي - إلّا حقبةً لنزاعٍ لم يُحسم diapherein، وحينئذ لن نستطيع حتى أن نسميها «حقبةً». ذلك أن مفهوم الحقبة ينتمي إلى باطن التاريخ بوصفه تاريخًا للوجود. والوجود لم يكن له أبدًا من «معنى»، ولم يتم التفكير فيه أو الحديث عنه



أبدًا بوصفه كذلك إلّا وهو مستتر في الموجود، في الإرجاء. الإرجاء الذي بطريقة ما قوية وغريبة قد (يكون) أكثر «قدمًا» من الاختلاف الأنطولوجي أو من حقيقة الوجود. وبحسب هذا العمر المديد للإرجاء يمكن لنا أن نسمِّيه لعبة الأثر. أثر لم يعد ينتمي قط لأفق الوجود، ولكن لعبته تحمل معنى الوجود وتحيط به: لعبة الأثر أو الإرجاء التى لا معنى لها ولا وجود لها. فما من قوام لها، وما من عمق لرقعة الشطرنج هذه حيث يُوضع الوجود موضع لعبة الرهان.

وهكذا، ربما تكون لعبة هيراقليطس en diapheron eauto للواحد المرجع لذاته، المخالف لذاته قد ضاعت بوصفها أثرًا في تحديد الإرجاء diapherein بالاختلاف الأنطولوجي.

ويظل التفكير في الاختلاف الأنطولوجي - بلا شك - مهمة صعبة من حيث بقاء منطوقه غير مسموع تقريبًا. وهكذا، لا يعني تهيؤنا هنا لإرجاء - في ما وراء اللوجوس الغربي - شديد عنيف إلى الحد الذي لا يسمح بترويضه مرة أخرى بجعله حقبة من حقب للوجود واختلافًا أنطولوجيًا - ولا يعني هذا أننا نعفي أنفسنا من الوقوف على حقيقة الوجود أو أننا نعمل على «نقدها» و«معارضتها»، «إنكار» ضرورتها اللانهائية. بل على العكس ينبغي علينا سكنى صعوبة هذا الموقف والإلحاح عليه عند قراءتنا الدقيقة للميتافيزيقا أينما قَنَنَت الخطاب الغربي في مجمله، وليس فقط نصوص «تاريخ الفلسفة» وحدها. ينبغي لنا بكل صرامة أن نسمح بظهور/ اختفاء أثر ما يتجاوز حقيقة الوجود في هذه النصوص. أثر (ذلك الذي) لا يستطيع أبدًا أن يحضر، أثر لا يستطيع أبدًا هو ذاته أن يحضر: أن يظهر ويتجلّى بوصفه كذلك في ظاهره.

إنه أثر يقع ما وراءما يربط بعمق الأنطولوجيا الأساسية بالظاهراتية. لا يكون الأثر - المُرجَأ دائمًا «بوصفه كذلك» تمثيلًا لذاته أبدًا. إنه يُمْحَى عند حضوره، يُصم عند رنينه، مثل حرف الـ A الذي يُكتب، ويُرسم هَرَمُه في الإرجاء différance.

انطلاقًا من هذه الحركة يمكن لنا دائمًا أن نكشف عن الأثر المُعْلَن والمَخْزُون في الخطاب الميتافيزيقي ولا سيما في الخطاب المعاصر الذي يتفوَّه - عبر المحاولات التى حظيت باهتمامنا للتو (لدى نيتشه - فرويد - ليفيناس) بانتهاء الأنطولوجيا، النصُ الهيدجري فريدٌ في هذا الباب.

هذا النص الأخير يدفعنا للتساؤل عن جوهر الحاضر وحضور الحاضر.

ما هو الحاضر؟ ماذا يعني التفكير في الحاضر في حضوره؟



ولنتأمل، مثلًا، نصًا يرجع إلى عام 1946، عنوانه: كلام أنكسيمندر Der Spruch des Anaximander وفيه يذكرنا هيدجر بأن نسيان الوجود يُنْسِينا اختلاف الوجود عن الموجود: «ولكن الشيء الخاص بالوجود هو أن يكون وجودًا للموجود. يشير الشكل اللغوي لحالة الإضافة، إلى متعدِّد على نحو غامض يُشير إلى نشأةٍ ما (Genesis)، إلى منشأ للحاضر انطلاقًا من الحضور. ولكن مع استخدام الاثنين يبقى جوهر Wesen هذا المنشأ خفيًا، ليس فقط جوهر هذا المنشأ، وإنما أيضًا مجرد العلاقة بين الحضور والحاضر تظل غير واردة. منذ مطلع الفجر بدا أن الحضور والموجود - الحاضر كانا، كلٌ من جهته وعلى نحو منفصل، شيئًا ما. وبشكل خفي أصبح الحضور هو ذاته حاضرًا... وجوهرًا للحضور. وكذلك اختلاف الحضور عن الحاضر أصبح منسيًا. «*نسيان الوجود هو نسيان اختلاف الوجود عن الموجود*» (الترجمة في كتاب Chemins, p 296 - 297).

عندما يذكرنا هيدجر باختلاف الوجود عن الموجود (الاختلاف الأنطولوجي) بوصفه اختلافًا للحضور عن الحاضر، فهو يقدم قضية أو مجموعة قضايا - لا يعنينا هنا على نحو ما من الاستعجال الأحمق - أن «ننقدها» - وإنما يعنينا بالأحرى أن نردها إلى قدرتها على إثارة التأمل.

فلنقم بذلك رويدًا رويدًا: ما أراد أن يشير إليه هيدجر هو ما يلي: اختلاف الوجود عن الموجود. المنْسِيّ من قبل الميتافيزيقا قد اختفى ولم يترك أثرًا. أثر الاختلاف ذاته قد تبدَّد.

فإذا ما قبلنا بأن الإرجاء (يكون) (هو ذاته) غير ما هو الغياب والحضور، وبأنه أثر، فينبغي أن نتحدَّث هنا - في ما يخص نسيان الاختلاف (بين الوجود والموجود) عن زوال أثر الأثر.

ويبدو أن هذا تمامًا هو ما تتضمنه هذه الفقرة الخاصة بكلام أنكسيمندر La Parole d'Anaximandre: «نسيان الوجود هو جزء من جوهر الوجود ذاته، وبالنسيان يُحجب الوجود. ينتمي النسيان أساسًا إلى مصير الوجود، والذي بدأ فجره تحديدًا بوصفه انكشافًا للحاضر في حضوره». وهذا يعني أن تاريخ الوجود قد بدأ بنسيان الوجود، وبذلك يحفظ الوجود جوهره، واختلافه عن الموجود. يغيب الاختلاف ويظل منسيًا. وَحْدُهُ المُمَيَّز le différencié - الحاضر والحضور - يفقد مثواه، ولكن ليس بوصفه المُميز. بل على العكس، يزول الأثر المُبَكِر للاختلاف عندما يظهر الحضور بوصفه موجودًا - حاضرًا ويجد منشأه في (موجود) - حاضر أعلى».



أما الأثر، الذي ليس حضورًا وإنما شبحًا لحضور يتشتَّت ويتنقل ويرتد، لا محل خاص له، ويتعلق المحو ببنيته. وليس هذا المحو وحده هو ما ينبغي له أن يكون قادرًا على مباغتة الأثر دائمًا، وإلا ما كان الأثر أثرًا، وإنما مادة خالدة غير قابلة للهدم. لكن المحو، وإنما هو أيضًا هذا المحو الذي يُكَوِّن الأثر منذ البداية، ويُقرِّه بتبديل مكانه، ويخفيه في ظهوره ويخرجه من ذاته في موضعه. محو الأثر المُبَكِر للاختلاف هو «ذات» رسمه في النص الميتافيزيقي.

ينبغي لهذا النص الميتافيزيقي أن يحتفظ بعلامة ما فقده أو اختزنه ووضعه جانبًا. المُفارقة في مثل هذه البنية كامنة في لغة الميتافيزيقا، وفي هذا القلب للمفهوم الميتافيزيقي رأسًا على عقب الذي يؤدِّي إلى النتيجة التالية: الحاضر يصبح علامة العلامة، وأثر الأثر، ولم يعد الحاضر هو ما تحيل إليه في نهاية المطاف كل إحالة، ويصبح الحاضر مجرَّد وظيفة في بنية إحالة مُعَمَّمَة. إنه أثر، وأثر محو الأثر.

على هذا النحو يُفهَم النص الميتافيزيقي، الذي ما زال مقروءًا وقابلًا للقراءة مُجَدَّدًا. إنه ليس مُحاطًا بحده، ولكنه مُخترقٌ منه، محدَّدٌ من داخله بآثار متعدِّدة قابعة في هامشه. طارحًا بذلك صريح الأثر وسرابه الأثر في آنٍ واحد. الأثر مخطوطٌ وممحوٌ بالتوازي، حيٌ وميتٌ بالتوازي: حيٌ بتصنُّع الحياة من خلال كتابته المحفوظة كما هو الحال دائمًا، وهرمٌ، الأثر هنا ليس حدًّا يَجْدُرُ تجاوزُه، ولكن حدٌ حجري، جداريات، نص بلا صوت تُفك شفرته بشكل مختلف.

سنفكِّر إذن - ومن دون تناقض، ومن دون أن نعطي على الأقل بدون أية مصداقية لهذا التناقض - في ما هو قابل للإدراك وما هو غير قابل للإدراك في الأثر. لقد فُقِدَ «الأثر المبكِّر» للاختلاف في احتجابٍ بلا عودة. ومع ذلك فإن هذا الفقد هو ذاته مَمْحو ومحفوظ ومنظور ومُؤَخَّر في نصٍ ما. في صورة للحضور. في المِلْكِيَة. التي ليست هي ذاتها إلّا نتيجة للكتابة.

بعد الحديث عن محو الأثر المُبَكِّر، يُمكن لهيدجر إذن - في تناقض بلا تناقض - أن يمهر بتوقيعه الترويج لـ«الأثر». إذ يقول في فقرة أبعد: «على كل حال، لا يمكن لاختلاف الوجود عن الموجود أن يأتي عقب التجربة ما بوصفه منسيًا، اللهم إلّا إذا ما كان هذا الاختلاف قد اكْتُشِفَ أصلًا مع حضور الحاضر، وسُجِّلَ على هذا النحو في أثرٍ يظَل محفوظًا في اللغة التي طرأ عليها الوجود».

وفي فقرة أبعد، أثناء تأمُّله أنكسيمندر (to khreone) والتي تُترجم هنا بكلمة



Brauch (maintien) أي (حفظ)، كتب هيدجر ما يلي: بحيازته للتوافق والاختلاف يقوم «الحفظ» بتحرير الحاضر من مقامه، وفي كل مرة يتركه حرًا ليقيم ويمكثُ. ولكن الحاضر، ومن هنا تحديدًا، يُرى وقد تعرَّض دومًا لخطر تَجَمُّده، أي خطر الإلحاح على إخراجه في كل مرة من دوامه المُقيم. وهكذا يظل الحفظ في ذاته - وبضربة واحدة - تنازلًا عن الحاضر وتخلصًا منه، بحال من النزاع والانفصال. فالحفظ يجمع البادئة dis - التي تعني الانفصال - بكلمة ajointement التي تعني الاتصال، في كلمة disjointement.

في اللحظة التي أقرَّ فيها هيدجر الـ«حفظ» بوصفه أثرًا، كان لسؤالٍ ما أن يفرض نفسه: أيمكن لنا، بل وإلى أي مدى يمكن لنا، أن نفكر في الأثر وفي البادئة dis الإرجاء différance ألا تحيلنا البادئة dis الخاصة بالإرجاء إلى ما وراء تاريخ الوجود؟ إلى ما وراء لغتنا، وإلى ما وراء كل ما يمكن تسميته في اللغة أيضًا؟ ألا تستدعي هذه البادئة في لغة الوجود تحوُّلًا عنيفًا بالضرورة لهذه اللغة عبر لغة مغايرة لها تمامًا؟

لندقِّق هذا السؤال. ولكي نستخرج منه «الأثر»(من ذا الذي ظن أننا نطارد دومًا شيئًا ما، أكثر من كوننا نقتفي مواطئ لقصِّ الأثر). فلنقرأ هذه الفقرة أيضًا:

«لا تنبع ترجمة كلمة «to khreon» «بالحفظ» من تفكير صرفي - معجمي. وإنما يأتي اختيار كلمة «الحفظ» من ترجمة سابقة للفكر الذي يحاول تأمُّل الاختلاف في عمل الوجود عند البداية التاريخية historiale التي تتعلَّق بنسيان الوجود. كلمة «الحفظ » كلمة مُمْلَاة على الفكر في إدراكه لنسيان الوجود. إن ما يظل موضع تفكير بوجه خاص في كلمة «الحفظ» to khreon هو أن الحفظ يُشير بالضبط إلى أثر، أثر سرعان ما يختفي في تاريخ الوجود الذي ينبسط على نحو تاريخي - عالمي بوصفه ميتافيزيقا غربية».

كيف نفكِّر في ما هو خارج نص ما؟ هل نفكر تقريبًا في هامشه الخاص؟ هل نفكر مثلًا في ما هو مغاير للنص الميتافيزيقي الغربي؟ بالتأكيد: «فالأثر الذي سرعان ما يختفي في تاريخ الوجود... بوصفه ميتافيزيقا غربية». يُفْلت من كل التحديدات ومن كل الأسماء التي يمكن له أن يتلقَّاها في النص الميتافيزيقي. يقبع الأثر في هذه الأسماء ومن ثم يستتر. فهو لا يظهر فيها بوصفه الأثر « ذاته»، ولكن «نظرًا لأنه ذاته» لأنه لن يعرف أبدًا كيف يظهر «هو ذاته» بوصفه كذلك. يقول هيدجر أيضًا إنه لا يمكن للاختلاف أن يظهر «بوصفه كذلك». فما من جوهر للإرجاء (يكون) متاحًا للاستحواذ



عليه بحسب عبارة «بوصفه كذلك» الخاصة باسمه أو بظهوره، ولكن الإرجاء أيضًا هو ما (يكون) مُتاحًا للاستحواذ عليه من قِبَل عبارة «بوصفه كذلك» الخاصة باسمه أو بظهوره، ولكن هو أيضًا من يهدِّد سلطة عبارة «بوصفه كذلك» بصفة عَامَةً، وسلطة حضور الشيء ذاته في جوهره. ألا يوجد - عند هذه النقطة تحديدا - جوهر خاص بالإرجاء؟[1] فهذا يتضمَّن ألا يكون ثمَّة وجود أو حقيقة للعبة الكتابة بوصفها لعبة مرتبطةً بالإرجاء؟.

بالنسبة لنا، يظل الإرجاء اسمًا ميتافيزيقيًا، وكذلك كل الاسماء التي يتلقَّاها في لغتنا هي أيضًا - بوصفها أسماءً - هي ميتافيزيقية، ولا سيما حين تُعْنَى هذه الاسماء بتحديد الإرجاء بوصفه اختلافًا للحضور عن الحاضر. ولا سيما، وهذا شأنها أصلًا، حين تُعنى وبطريقة أكثر عمومية بتحديد الإرجاء بوصفه اختلافًا للوجود عن الموجود.

ما من اسم لهذا الإرجاء - الـ«أقدم» من الوجود ذاته - في لغتنا. ولكننا «نعرف من قبل» أنه إذا كان الإرجاء غير قابل للتسمية - فليس هذا على سبيل كونه من رصيد اللغة، لأن لغتنا لم تجد بعد أو لم تتلقَّ بعد هذا الاسم، أو لأنه يجب البحث عنه في لغة أخرى خارج النظام النهائي للغتنا. ولكن الإرجاء غير قابل للتسمية لأنه لا يوجد اسم لذلك، ولا حتى في اسم الجوهر أو الوجود، ولا حتى في اسم «الإرجاء» ذاته الذي ليس اسمًا وليس وحدة اسمية خالصة، فهو ينفك إلى ما لا نهاية في سلسلة من البدائل المُرجأة.

«ما من اسم لذلك»: فلنقرأ هذه القضية على سطحيتها. هذا اللامسمَّى ليس وجودًا فائق الوصف حيث لا يمكن لأي اسم أن يقاربه: الله مثلًا. هذا اللامسمَّى هو اللعبة التي تسمح بوجود آثار اسمية وأبنية متَّحدة أو ذرية نسبيًا، نُطلق عليها أسماء، أو سلاسل من بدائل الأسماء، والتي يكون فيها مثلًا الأثر الاسمي «إرجاء» هو ذاته مُساق ومحمول ومُسجل بوصفه مدخلًا زائفًا أو مخرجًا زائفًا مُكوِّنًا لجزء من أجزاء اللعبة وطبقًا للنظام.

ما نعرفه وما سنعرفه، إذا كان الأمر هنا يتعلَّق بمجرد المعرفة، أنه لم يوجد من قبل البتة، ولن يوجد البتة كلمة واحدة أو اسم مُهيمن maitre – nom. ولذلك فإن فكرة حرف a في الإرجاء ليست التسجيل الأزلي وليست بُشْرَى نبوية بتسمية وشيكة لم تُسْمَع بعد. وليس لهذه «الكلمة» من رسالة تبشيرية kerygmatique لقلة ما نراه فيها فتوة emajuculation إنها عبارة عن مساءلة الاسم للاسم.



ما من اسم واحد، حتى وإن كان اسمًا للوجود. ينبغي التفكير فيه من دون الشعور بالحنين، أي خارج أسطورة اللغة الأم الخالصة أو اللغة الأبوية الخالصة الخاصة بالجزء المفقود من اللغة. وبالعكس، أيضًا، ينبغي أن نؤكِّد على هذا الاسم، بالمعنى الذي وضع به نيتشه التأكيد موضع رهان في ضحكة ما أو خطوة ما من خطوات الرقص.

منذ هذه الضحكة وهذه الرقصة، ومنذ هذا التأكيد الغريب على كل ديالكتيك، وبرز سؤال عن الوجه الآخر لهذا الحنين االذي سوف أسمِّيه الأمل الهيدجري. وأنا لا أجهل كيف يمكن لهذه الكلمة أن تكون صادمة هنا. ومع ذلك فانا أخاطر بها من دون استبعاد لأي تورُّط، بل أصلها بما أظن أن كلام أنكسيمندر قد حفظه من الميتافيزيقا: البحث عن الكلمة الخاصة والاسم الوحيد، وعن حديثه عن «الكلمة الأولى للوجود». كتب هيدجر يقول: «تعتبر العلاقة بالحاضر، في بسطها لنظامها على جوهر الحضور ذاته، علاقة فريدة، إذ تظل بامتياز غير قابلة للمقارنة بأية علاقة أخرى، فهي تتعلَّق بوحدانية الوجود ذاته. ينبغي للغة - إذن - لكي تسمِّي ما ينبسط في الوجود، أن تعثر على كلمة واحدة: الكلمة الفريدة. وهنا نقدِّر مدى المخاطرة بكل كلمة من الفكر، بكل كلمة مفكرة تنحو نحو الوجود. ومع ذلك فإن ما نخاطر به هنا ليس شيئًا مستحيلًا: ذلك أن الوجود يتكلَّم في كل مكان ودائمًا من خلال كل لغة».

هذه هي القضية: تحالف الكلام بالوجود في كلمة فريدة، في اسم علم في نهاية الأمر. هذه هي القضية القائمة في التأكيد الذي يلعب به الإرجاء. إنه ينطبق على كل عنصر من عناصر هذه الجملة: «الوجود/ يتكلم/ في كل مكان/ ودائمًا/ من خلال/ كل لغة.



الهوامش:

(1) الإرجاء ليس «نوعًا» تحت جنس الاختلاف الأنطولوجي. إذا كانت منحة الحضور هي ملك الحدث (Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignes) «الوجود والعدم» في كتاب (L'Endurance de la pensée, Plon, 1968, tr. Fr. Fedier, p63) ليس الإرجاء دعوى مصادرة بأي معنى كان، فهو ليس حالة (تخصيص للملكية)، ولا حالة نفي (نزع الملكية) وإنما هو المغاير. عندئذ فمن الأحرى أن نسجل هنا ضرورة المسار المستقبلي للإرجاء، ضرورة لن تكون نوعًا لجنس بأكثر ما هو الحال بالنسبة للوجود. يقول هيدجر:... للوجود، إذن، مكانه في الحركة والحدث الذي يجلب له تفرده الخاص به، ما يجلبه علاوة على هذه المنحة يتلقيان ما يحددهما. سيكون الوجود، إذن، جنس في الحدث وليس الحدث هو جنس الوجود. ولكن المَسْرَب الذي يبحث عن مأوىً له في مثل هذا الانقلاب لن يتمَّ بثمن بخس. فهو يمر جانبًا ولا يقف على الفكرة الحقيقية للقضية وأبعادها. الحدث ليس مفهومًا أعلى يشمل كل شيء، ينضوي تحته الوجود والزمن وينتظمان وفقه. العلاقات المنطقية الناظمة هنا لا جدوى منها، لأنه في إطار تفكيرنا بحثًا عن الوجود نفسه ومتابعتنا لما يختص به، تتضح لنا مثل المنحة الممنوحة كأنها أمر من قبيل تلمس الزمن، وكأنها مصير الرجعة المقبلة. منحة الحضور هي ملكية الحدث. من دون إعادة كتابة مُغَيِّرة لهذه السلسلة (الوجود، الحضور، المصادرة، الخ) فلن نستطيع أن نغير أبدًا بطريقة دقيقة وغير قابلة للعكس العلاقات القائمة بين الأنطو - لوجيك l'onto - logique العامة والأساسية وبين ما تتحكم فيه أو ترتبط به من باب الأنطولوجية المحلية أو علم متخصص: مثل الاقتصاد السياسي، علم النفس، السيميوطيقا اللغوية، البلاغة والتي تلعب فيها قيمة الملكية دورًا غير قابل للاختزال، وأيضًا لدى الميتافيزيقيين الروحيين أو الماديين. تتجه التحليلات المفصلية في هذا الكتاب صوب هذه المقدمة التمهيدية. ومن نافلة القول أن نقول أن إعادة الكتابة هذه لن تكون أبدًا مُحتواة في خطاب فلسفي أو نظري، ولا حتى في خطاب أو مكتوب ما بصفة عامة، وإنما سوف يحتويها فقط ما سميته في غير هذا المقام بالنص العام (1972).



الحضور والخط

حاشية على هامش في كتاب

الوجود والزمان Zeit und Sein

الطبعة الأولى لهذا المقال (Ousia et grammé) نشرت في كتاب مكابدة الفكر *L'endurance de la pensée* (كتاب جماعي) تحية إلى جان بوفريه Jean Beaufret، Plon 1968.




مكتبة
الفكر الجديد

"الامتداد الواسع للحضور يكشف عن نفسه على نحو حاد إذا ما أدركنا أن الغياب؛ والغياب بشكل خاص؛ يتحدد بالحضور على نحو يصل إلى حد الغرابة"

من محاضرة لهايدجر بعنوان:
(الزمان والوجود) 1963

في استهدافه لمسألة معنى الوجود، كان على مفهوم «التدمير Déstruction» في الأونطولوجيا التقليدية أن يزلزل أولًا «المفهوم الشائع» للزمان. وكان مفهوم التدمير هذا بمثابة شرطًا تحليليًا للوجود - ها هنا Dasein: ذلك لأن الوجود ها هنا يكون كذلك من خلال انفتاحه على مسألة معنى الوجود، والفهم المسبق للوجود. إذ تمثل الزمانية temporalité «وجودًا لوجود - هاهنا فاهمًا للوجود»، فالزمانية هي «المعنى الأنطولوجي» بوصفها بنية الوجود - هاهنا. ولهذا السبب يستطيع هذا المعنى وحده أن يمنح أفقًا لمسألة الوجود. هكذا يمكن لنا أن نفهم المهمة المعزوة لكتاب الوجود والزمان. إنها في آن تمهيدية وعاجلة. وهنا لا ينبغي علينا أن نحرِّر فقط تفسير الزمانية من المفاهيم التقليدية التي تتحكَّم في اللغة الجارية وفي تاريخ الأنطولوجيا منذ أرسطو حتى برجسون، ولكن ينبغي علينا أيضًا أن نستوعب إمكانية هذه المفاهيم الشائعة ونقر لها «بشرعية تخصها» (P. 18).

لا يمكن إذن أن ندمِّر الأنطولوجيا التقليدية إلّا بالإلحاح على علاقتها بمشكلة الزمان ومساءلة هذه العلاقة. بأية وسيلة استطاع تحديدٌ ما للزمان أن يحدِّد على نحو ضمني معنى الوجود في تاريخ الفلسفة؟ صرَّحَ هيدجر بذلك منذ الفقرة السادسة للوجود والزمان، مجرَّد تصريح، انطلق فيه مما اعتبره، حينها، علامة ونقطة مرجعية، و«مستند خارجي» (P. 25). الزمان هو «تحديد لمعنى الوجود بوصفه رجعة parousia أو حضورًا ousia، وهو ما يعني في النظام الأنطولوجي - الزماني «حضور» Anwesenheit الموجود مدركًا في وجوده بوصفه «حضورًا»، أي أن الزمان مفهوم بالإحالة إلى نوع محدَّد من الزمان «الحاضر» Gegenwart[1].



لقد فرض امتياز الحاضر بصمته على قصيدة بارميندس. الـ هُنا Legein والآن noein كان عليهما إدراك حاضر ما في فضاء ما، حاضر يبقى ويستمر قريبًا ومتاحًا، معروضًا للنظر أو ماثلًا بين اليدين أو حاضرًا على نحوٍ ما vorhandenheit. يقدِّم هذا الحاضر نفسه، ويُدرَك سواء في الـ هُنا أو في الآن طبقًا لمسار يكوِّن «بنية للزمانية» هي «تقديم محض» وبقاء محض (reinen – Gegenwärtigens). «يبيِّن الموجود عن نفسه من خلال هذه البنية ومن أجلها. ومن ثم فإن تفسير ما هو مفهوم بحسبانه موجودًا بالمعنى الحقيقي (Das eigintliche Seinde) يواكب الإحالة إلى الحاضر (– Gegen Wart)، أي يواكب ماهو مُدرَك منه كمفهوم (P. 26) «(ousia) (Anwesenheit).

هذه السلسلة من المفاهيم المتضامنة: الحضور، الرَّجعة، الحاضر المُدرك، المُتاح للنظر، المستمر الباقي ousia parousia Anwessenheit gegenwart gegenwärtigen Vorhandenheit مطروحة كلها في مدخل كتاب **الوجود والزمان**: يعرض المدخل لهذه المفاهيم ويضرب صفحًا عنها مؤقتًا في آن. وإذا كانت مقولة Vorhandenheit، الموجود قد اتخذت شكل الموضوع الجوهري والمتاح في هذا الكتاب، فلم تتوقَّف عن العمل فيه، وشغل مكانة موضوعه الرئيسي، فإن المفاهيم الأخرى ظلَّت مختبئة حتى نهاية الكتاب. يجب الانتظار حتى نهاية الوجود والزمان (في جزئه الأول، الوحيد المنشور) حتى نرى السلة كلها معروضة من جديد، وهذه المرة بلا تسلسل منطقي حتى لتاريخ الأنطولوجيا. وذلك لأن الأمر يتعلَّق حينئذ بالتحليل الصريح لنشأة المفهوم الشائع عن «الزمان» منذ أرسطو حتى هيجل. والحال أنه إذا كان المفهوم الهيجلي عن الزمان قد خضع للتحليل، وإذا ما خصصت له العديد من الصفحات، فإن هيدجر لا يقدِّم هنا سوى هامشًا ذا ملامح مهمة تعزو لهذا المفهوم عن «الزمان» أصلًا يونانيًا وعلى وجه الخصوص أرسطيًا. هذه الملاحظة تدعونا لبضعة قراءات. هذه القراءات، لا نزعم الشروع فيها هنا، ولا حتى رسم خطوطها العريضة، ولكننا سوف نبرز فقط المؤشرات، ونفتح النصوص التي أشار إليها هيدجر ونحدِّد الصفحات. وللتعليق على ملاحظة هيدجر الواردة في هذا الهامش نريد هنا أن ننصت إليها قليلًا، وهذا هو طموحنا الوحيد، طبقًا لباعثين:

1 – لنقرأ فيها – كما يعلن عن نفسه في صيغة محدَّدة جدًا [2] – السؤال الهيدجري من **الحضور** بوصفه تحديدًا أونطو – لاهوتي لمعنى الوجود. ولكن، ألا يُعد انتهاك الميتافيزيقا، بالمعنى الذي يقره هيدجر، طرحًا في المقابل لسؤال عن هذا الحد الغريب وعن هذه **الإبوخية** epokhé الغريبة للوجود، هذا الحد الذي



يختفى من حيث يتم تمثيله؟ ألا يختفي في حضوره وفي وعيه، وفي هذا التعديل للحضور في التمثيل أو في الحضور للذات؟ من بارميندس إلى هوسرل، لم يُوضع امتياز الحضور أبدًا موضع المساءلة ولم يكن بمقدوره ذلك. إنه البداهة ذاتها ولا يمكن لأي فكر أن يكون ممكنًا خارجه. لقد تم دائمًا التفكير في عدم الحضور في شكل الحضور. (يكفي أن نقول في الشكل [1] وحسب) أو كصياغة للحضور. الماضي والمستقبل محدَّدان دائمًا بوصفهما حضورًا ماضيًا وحضورًا مستقبلًا.

2 - لكي نشير من بعيد - وبصورة ما زالت غير محدَّدة - لاتجاه ليس مفتوحًا بواسطة هيدجر. إنه اتجاه موجود في الفقرة المختبئة التي تجمع بين مشكلة الحضور ومشكلة الأثر المكتوب [4]. وبواسطة هذه الفقرة المختلسة والضرورية نجد كل مشكلة تطرح الأخرى وتنفتح عليها. إنها ما يظهر ومع ذلك يتوارى في نصوص أرسطو وهيجل. وحين يدفعنا هيدجر ويلح علينا لقراءة هذه النصوص، فهو يصرف عن موضوعه بعض المفاهيم التي يبدو لنا أنها سوف تكتسب من الآن فصاعدًا سمة الإلحاح، إذ تقودنا إحالة هيدجر إلى الحضور grammé إلى مركز نص أرسطو عن الزمان وإلى هامشه في آن واحد (كتاب الطبيعة، المقال الرابع (Physique IV. إحالة غريبة ووضع غريب، فهل هما أصلًا قد تم فهمهما وتضمينهما وإخضاعهما للمفاهيم التي رصدها هيدجر بوصفها مفاهيم حاسمة في نص أرسطو؟ لسنا متأكدين وقراءتنا في الحقيقة ستنبثق من عدم التأكد هذا.

الحاشية:

هي فقط ملاحظة أو حاشية أوردها هيدجر في هامش كتابه. ولكنها أطول حاشية في كتاب **الوجود والزمان**. وهي حبلى بتطورات لاحقة معلنة ومكبوتة، ضرورية ولكن مرجأة. وسنرى أنها كانت - أصلًا - وعدًا بالجزء الثاني من **الوجود والزمان**. ولكن، ولنقل ذلك، من خلال الإبقاء عليه قيد الموضوع القادم والإحاطة النهائية في آن واحد.

تظهر الحاشية في الفقرة قبل الأخيرة من الفصل الأخير (الزمانية، وما بين الزمانية intra - temporalité كأصل للمفهوم الشائع للزمان). نفكِّر عامة في الزمان على أنه هو ما في داخله يُنتج الموجود، أما الما بين الزمانية فهى هذا الوسط المتجانس الذي يتم فيه قياس حركة الوجود اليومي وانتظامها. هذا التجانس للواسطة الزمانية سيكون نتيجة لـ«توحيد مستويات الزمان الأصلي» Nivellierung der urspünglichen Zeit.



إنها تشكل زمان للعالم - هو في آن - أكثر موضوعية من الموضوع وأكثر ذاتية من الذات. ولكن ألم يكن هيجل بتأكيده على أن التاريخ - اي تاريخ العقل الذي له هو وحده تاريخ - يقع في الزمان (Fällt die entwicklung der Geschichte in die... zeit). ألم يكن هيجل يفكر في المفهوم الشائع للزمان؟

وحول هذه القضية بوصفها «نتيجة»، يقول هيدجر أنه متفق مع هيجل حيث يتعلَّق الأمر بزمانية الموجود - ها هنا Dasein(*) والانتماء المشترك الذي يربطه بالزمان. ولكن فقط حول القضية بوصفها نتيجة، وحول هذه النتيجة التي علمنا هيجل أنها لا تساوى شيئًا دون الصيرورة، ولا تساوي شيئًا خارج المكان الذي يعزو لها مسارًا أو منهجًا. والحال أن هيدجر يريد أن يبيِّن في ما يزيح مشروعه في الأنطولوجيا الأساسية معنى هذه النتيجة، مظهرًا حينئذ القضية الهيجلية على أنها الصيغة «الأكثر جذرية» للمفهوم الشائع للزمان. لا يتعلَّق الأمر «بنقد» هيجل، ولكن، باستعادة جذرية لصيغة لم نعرها انتباهًا، وبيانها وهي تعمل في مركز الفكر الأكثر عمقًا والأكثر نقدًا والأكثر احتواء للميتافيزيقا، وهو ما يبرز الفارق بين الأنطولوجيا الأساسية والأنطولوجيا التقليدية أو الشائعة. هذه الفقرة تتضمَّن فقرتين فرعيتين، وتدور هذه الصفحات القليلة حول القضايا الآتية:

1 - يدور تفسير هيجل للعلاقات بين الزمان والروح حسب مفهوم للزمان نجده معروضاَ في الجزء الثاني من **الموسوعة** أي في **فلسفة الطبيعة**. هذا المفهوم ينتمي إلى أونطولوجيا للطبيعة، وله نفس وسط ونفس ملامح المفهوم الأرسطي، كما هو مبني في **المقال الرابع** من كتاب **الطبيعة لأرسطو**، من خلال تأملاته حول المكان والحركة.

2 - يرتبط مفهوم «المعادلة» بالامتياز المبالغ فيه لصيغة «الآن» و«النقطة» كما يقول هيجل نفسه، الآن لها حق مفرط (ein ungeheures Recht) - وهو ليس سوى الآن المفرد، غير أن ما يكسب نفسه أهمية في هذا الامتياز الحصري يتحلَّل أو يذوب ويتشتَّت في اللحظة ذاتها التي أحمله فيها الى نطاق النطق به. (الموسوعة، Zusatz 258§)

(*) Dasein تعني باللغة الألمانية: حَضَرَ، وُجِدَ، كما تعني: حضور، وجود، وهي تجمع بين المعنيين إذ تجمع بين البادئة Da بمعنى: هُنا، ومنها Da`bei بمعنى: فوق ذلك، بالقرب، أما Sein فهي بمعنى: الكينونة، كون، وجود. ومن هنا نفهم تداعي معاني الحضور والوجود في الحقل الدلالي الذي تدور فيه الكلمة ومكوناتها ومشتقاتها.



3 - يعتمد كل نظام المفاهيم التي تنتظم حول الزعم الأساسي لهيجل - والتي طبقًا لها يكون الزمان هو وجود dasein المفهوم، وتكون الروح المطلق في تجليها الذاتي، وفي قلقها المطلق بوصفه نفيًا للنفي - يعتمد على تحديد شائع للزمان، ومن ثم على تحديد للوجود - ها هنا ذاته، إنطلاقًا من الآن «المعادلة»، أي انطلاقًا من وجود في شكل حضور، الحضور الذي يظل متاحًا.

تقطع حاشية هيدجر هذا التسلسل إلى شطرين. إنها تتدخَّل عند نهاية الفقرة الفرعية المخصَّصة للعرض الهيجلي لمفهوم الزمان في فلسفة الطبيعة، وقبل الفقرة الفرعية حول «تفسير هيجل للصلة بين الزمان والروح».

ولنترجم هذه الحاشية هنا:

يبيِّن لنا الامتياز الممنوح للآن المعادل بوضوح أن التحديد المفهومي للزمان لدى هيجل يتبع - هو أيضًا - خط الفهم الشائع للزمان. وهذا يعني - في الوقت نفسه - أنه يتبع خط المفهوم التقليدي للزمان. ويمكن لنا أن نبيِّن أن المفهوم الهيجلي للزمان قد اشتُق مباشرة من كتاب الطبيعة لأرسطو. وفي كتاب المنطق بجامعة يينا Iena الذي نشره لاسون في عام 1923 (edition G. Lasson, 1923) - والذي كان قد خطَّط له في مرحلة تأهيل هيجل - تبلور تحليل الزمان، الذي نجده في الموسوعة، بكل عناصره الجوهرية. وحين نضع الجزء الخاص بالزمان (وما بعدها p202) تحت مجهر الفحص الدقيق، يتَّضح لنا أنه شرح للرسالة الأرسطية عن الزمان. فمن قبل في كتاب منطق يينا، كان هيجل قد طوَّر مفهومه للزمان في إطار فلسفة الطبيعة (p. 186) والتي يحمل جزءها الأول عنوان «نظام الشمس»(P. 195). إذ يفحص هيجل مفهوم الزمان في ضوء التحديد المفهومي للأثير والحركة. هنا، نجد تحليله للمكان ما زال تابعًا (nachgeordnet). بالرغم من أن الديالكتيك كان قد بدأ يبرز - وإن لم يكن قد اكتسب شكله المتصلب والصوري الذي اكتسبه فيما بعد - ويجعل الفهم المرن للظواهر ممكنًا. على الطريق الذي يقود من كانط حتى نسق هيجل المكتمل، انبثق تأثير حاسم مرة أخرى من أنطولوجيا أرسطو ومنطقه. كان هذا التأثير معروفًا منذ زمن طويل بوصفه واقعة factun. ولكن المسار والشكل والحدود المتعلِّقة بهذا التأثير ظل يشوبها الغموض حتى الآن. إن تفسيرًا مقارنًا ملموسًا وتفسيرًا فلسفيًا



لكتاب منطق يينا لهيجل ولكتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة لأرسطو سوف يلقي ضوءًا جديدًا على هذه المسألة. وللاعتبارات السابقة، يمكن لبعض المقترحات المختصرة أن تكفينا هنا:

يرى أرسطو جوهر الزمان في الآن nun ويراه هيجل في الآن (Jetzt) أرسطو يرى الآن nun بوصفه oros، أما هيجل فيتخذ الآن بوصفه «حدًا» (Grenze) أرسطو يفهم الآن كعلامة stigmé، أما هيجل فيفسر الآن كنقطة. أرسطو يحدِّد سمة الآن بوصفها tode ti. أما هيجل فيسمى الآن «بهذا المطلق» («das «absolute dieses). ووفقًا للتقاليد يجعل أرسطو كرونوس على صلة بسافيرا sphaira، في حين يلح هيجل على المسار الدائرى (Kreislauf) للزمان. ويفلت من هيجل بالتأكيد النزعة المركزية في التحليل الأرسطي للزمان والتي تتمثل في اكتشاف الارتباط (akolouthein) الأساس بين الآن والـ oros، والstigme، وال tode it.
وتتفق أطروحة هيجل: المكان «هو» الزمان - مع ما خلص إليه مفهوم برجسون للزمان، رغم كل الاختلافات التي تفصل بين مبرراتهما. لم يفعل برجسون شيئًا سوى قلب القضية: الزمان (temps بالفرنسية في نص برجسون، وهو ما مكنه من معارضة الزمان بالديمومة durée) هو المكان. إن المفهوم البرجسوني عن الزمان - هو بوضوح - مفهوم نابع من تفسير للرسالة الأرسطية عن الزمان. ففي الوقت الذي صدر فيه مقال برجسون عن المعطيات المباشرة للوعي الذي يعرض لمشكلة الزمان والديمومة، كان برجسون قد نشر رسالة عن أرسطو عنوانها Quid Aristoteles de loco serrserit، ولذلك فليس الأمر ببساطة مجرد مصادفة خارجية وأدبية فحسب. فبالرجوع إلى التحديد الأرسطي للزمان كـإحساس حسابي arithmos kineseos يقدم برجسون تحليل الزمان على تحليل العدد. والزمان بوصفه مكانًا (انظر **P**. 69 **Essai**) هو تتابع كمي. وبواسطة توجيه مضاد (Gegenorientierung) لهذا المفهوم وصفت الديمومة بأنها تتابع كيفي. والمجال هنا ليس مجال شرح (Auseinandersetzung) نقدي للمفهوم البرجسوني والمفاهيم الحالية عن الزمان. وإن كانت التحليلات الحالية للزمان قد جعلتنا نكتسب شيئًا أساسيًا فيما وراء أرسطو وكانط، فذلك لأنها تمس أكثر منهما إدراك



الزمان و«الوعي بالزمان». وسوف نعود إلى هذه النقطة في القسم الأول والثالث من الجزء الثاني [هذه العبارة الأخيرة تم إلغاؤها في الطبعات اللاحقة من كتاب الوجود والزمان، وهو ما يعطي للحاشية كل ما تحمله من معنى] *هذه الإشارة إلى الصلة المباشرة بين المفهوم الهيجلي للزمان والتحليل الأرسطي للزمان ليست موجودة هنا لكي تؤكد «تبعية» هيجل، ولكن للفت الانتباه إلى الأهمية الأنطولوجية الأساسية لهذا النسب بالنسبة للمنطق الهيجلي».*

مهمة هائلة تم اقتراحها هنا. فتلك النصوص التي أشير إليها بالأصبع هي بلا شك من أصعب النصوص وأكثرها حسمًا في تاريخ الفلسفة. ورغم ذلك أليس ما يشير إليه هيدجر حول هذه النقاط المرجعية، هو أكثرها بساطة؟ ليس فقط بداهة ما يشير إليه، وإنما حيِّز هذه البداهة وعنصر بداهتها الذي يبدو معها الفكر وكأنه قد ضاقت أنفاسه؟ أليس هو «الحق المفرط» للحاضر الذي سمح بكل تاريخ الفلسفة؟ أليس فيه دائمًا ما كان يتم إنتاج المعنى، العقل، والحس «السليم»؟ وما يلحم الخطاب الشائع بالخطاب التأملي، وخطاب هيجل بوجه خاص؟ كيف كان يمكن أن نفكِّر في الوجود والزمان بطريقة أخرى غير تلك التي نبدأ فيها من الحاضر، وفي صورة الحاضر أي بوجه عام مما لا يمكن لأي خبرة، من حيث تعريفها نفسه، أن تنفصل عنه أبدًا؟ لم يكن لخبرة الفكر وفكر الخبرة شأن أبدًا بشيء سوى الحاضر. ألا يتعلَّق الأمر - وأيضًا - بالنسبة لهيدجر بأن يقترح علينا أن نفكر بصورة أخرى، إن كان يعني بذلك أن نفكر في شيء آخر. يتعلَّق الأمر - بالأحرى - بالتفكير في ما لم يستطِع أن يوجد، أو أن يتم التفكير فيه بطريقة أخرى. وفي نطاق فكر استحالة **الطريقة الأخرى** autremet، وفي نطاق **اللا** - أخرى، قد ينبثق إختلاف ما وإرتجاج ما وإزاحة ما لا تكون وضعًا لمركز آخر. فمركز آخر هو آن آخر، هذه **الإزاحة** - على العكس - لا تتوقَّع غيابًا أي حضورًا آخر، إنها لا **تحل محل شيء**. ينبغي إذن - وحين نقول ذلك فنحن أصلًا في قلب مشكلتنا، أو ربما نكون قد وضعنا أقدامنا على طريقها - أن نفكِّر في علاقتنا بكل ماضي تاريخ الفلسفة بطريقة أخرى مختلفة عن أسلوب النفي الجدلي، الذي - وهو المقترن بالمفهوم الشائع للزمان - يطرح حاضرًا آخر بوصفه نفيًا للحاضر الماضي المستقبلي، المرفوع في التجاوز Aufhebung، حاملًا إليه حينئذ حقيقته. يتعلَّق الأمر هنا بشيء، مختلف تمامًا: إن الصلة بين الحقيقة والحاضر هي ما يجب أن يشغل تفكيرنا، وفي إطار فكر ربما حينذاك لم يعد حقيقيًا ولا حاضرًا. فكرٌ، يكون معنى الحقيقة وقيمتها بالنسبة



له موضع تساؤل بأكثر مما فعلته أي لحظة سابقة من داخل الفلسفة، ولا سيما اللا أدرية وكل الأنساق المرتبطة بها. ويظل النفي الجدلي الذي سمح للتأمل الهيجلي بتجديدات عميقة - على هذا النحو - داخل ميتافيزيقا الحضور والآنية والمفهوم الشائع للزمان. إنه يجمع فقط كل هذه الميتافيزيقا في حقيقته. ومن جهة أخرى، هل أراد هيجل أن يفعل شيئًا آخر؟ ألم يصرِّح مرارًا بأنه يعيد الجدل إلى حقيقته التي ما زالت خفية، وإن كشف عنها كلٌّ من أفلاطون وكانط؟

ما من فرصة واحدة سانحة لكي يتحرَّك أي شيء داخل موضوع الميتافيزيقا في ما يخص مفهوم الزمان منذ أرسطو إلى هيجل. فالمفاهيم المؤسسة عن الجوهر والعلة، مع نسقها من المفاهيم الملحقة بها، تكفي - أيًا كان التفاضل في ما بينها وأيًا كانت إشكاليتها الداخلية - لكي تؤكِّد (لنا) سياق التناوب والاستمرارية التي لا تنقطع، حتى وإن بدت بعض اللحظات الفلسفية متباينة جدًا عن كل لحظات الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق مرورًا بالأخلاق.

وإن لم نقر بهذه الحقيقة النسقية القوية، فلن نعود نعرف عن ماذا نتحدث حين نزعم أننا نقطع، ننتهك، نتجاوز... إلخ، «الميتافيزيقا»، «الفلسفة»... إلخ. وإن لم يكن هناك قرار نقدي صارم وتفكيكي للنسق، فإن الانتباه الضروري للتعرف على الاختلافات والقطيعة والتحولات والقفزات وإعادة البناء... إلخ، لن يكون إلّا تراكمًا في الشعارات والسذاجة الدوجماطيقية والعجلة التجريبية، أو كل هذا معًا. بل وسيتيح هذا الانتباه نفسه - في كل الأحوال - لإملاءات الخطاب نفسه الذي يعتقد أنه يعارضه. صحيح أن اللذة التي يمكن أن نشعر بها في ذلك (من جراء التكرار) لا يمكن أن تمثل للمحاكمة من قبل أي قانون، إلّا إن حد هذه المحاكمة - الفلسفة - هو بالضبط ما سيكون موضع السؤال هنا.

الظاهري: L'Exotérique

فلنجري أولًا إتصالًا: اتصال مفهوم الشيوع في تعبير «المفهوم الشائع للزمان» بنقطة إنطلاق من التفسير الأرسطي يجهر بها. وبشكل أكثر دقة اتصال المفهوم الشائع للزمان بسطحه الظاهرى القابل للإدراك في يسر.

يبدأ أرسطو **المقال الرابع** من كتابه **في الطبيعة**، (في فقرة 217b) بمعضلة. إنه يقوم بذلك في صورة حجاج ظاهري (dia tôn exoterikôn logôn) يتعلق الأمر - منذ البدء - بالتساؤل عما إذا كان الزمان يمثل جزءًا من موجودات أو من لا - موجودات، ثم ماهي طبيعته Physis.



Prŏton de Kalos ekhei diaporesai peri autou [khronou] kai dia tôn exoterikôn poteron tôn ontôn estin è tôn mè ontôn, eita tis è physis aotou.

إننا بإزاء ما هو معضل ظاهري، ينفتح وينغلق على هذا الطريق الذي بلا مخرج: الزمان هو «ماليس موجود» أو ماهو «كائن بالكاد أو بصورة ضعيفة» (olôs ouk estin è molis kai amudrôs). والحال هذه كيف لنا أن نفكر في أن الزمان هو ماليس موجود؟ حينما نرجع إلى بداهة أن الزمان كائن فإن جوهره هو الآن nun، الذي نترجمه في الغالب باللحظة، ولكنه يعني بالأحرى في اللغة اليونانية مثل ما يعنيه لفظنا «الآن» maintenant. الآن هي الصورة التي لا يمكن للزمان أن ينفصل عنها، والتي لا يمكن للزمان أن يمنح نفسه إلّا من خلالها، ورغم ذلك فالآن، بمعنى ما، لا - موجود. ولو فكرنا في الزمان ابتداء من الآن ينبغي أن نخلص إلى أنه غير موجود. فالآن يمنح نفسه في آن كالذي لم يعد موجودًا أو كالذي لم يوجد بعد. إنه يكون ماليس موجودًا، وليس ماهو كائن.

وبمعنى ما، فهو ما كان ولم يعد موجودًا. وبمعني آخر، هو ما سيكون وليس موجودًا بعد. الزمان - إذن - مكون من غير موجودات. والحال أن ما يحتوي على عدم - né ant ما، وما يتكون مع عدم - الكينونة لايمكن أن يشارك في الحاضر، في الجوهر، في «الموجودية étantité» نفسها، في الحضور (ousia). هذه المرحلة الأولى من المعضلة تلزمنا بالتفكير في الزمان في انقسامه. الزمان يقبل القسمة إلى أجزاء، ورغم ذلك فإن أي جزء من أجزائه، وأي آن ليس حاضرًا. ولنقف هنا بعض الشيء، قبل أن تتناول المرحلة الأخرى للمعضلة من حيث موجودية وعدم موجودية الزمان. إذ يتبنّى أرسطو الأطروحة العكسية: الآن ليس جزءًا، والزمان ليس مركّبًا من آنات.

وما نستبقيه من الفرضية الأولى، هو أن الزمان يتم تعريفه حسب علاقته بجزء أساسي: الآن المتأثر - وكأنه لم يكن هو نفسه أصلًا زمانيًا - بزمان ينفيه محدِّدًا إياه بأنه آن ماضٍ أو آن مستقبل. الآن، عنصر الزمان، هو في ذاته ليس زمانيًا. إنه ليس زمانيًا إلّا حين يصير زمانيًا، أي بتوقفه عن الوجود، بمروره إلى اللا - موجودية في صورة الموجود الماضي أو الموجود المستقبل. وحتى لو نظر إلى الزمان على أنه غير موجود (ماضي أو مستقبل)، فإن الآن محدَّد كنواة غير زمانية للزمان، نواة لا تتغيَّر بالتغير الزماني، صورة لا تتغيَّر للتزمين. الزمان هو ما يطرأ على هذه النواة مؤثرًا فيها بالعدم. ولكن لكي يكون موجودًا، ينبغي له ألا يتأثَّر بالزمان، ينبغي ألا يصير (ماض أو مستقبل). إن الاشتراك في الموجودية، في الحضور، هو إذن الاشتراك في الموجود - الحاضر، في حضور



الحاضر أو إن شئنا في الحضورية، الموجود هو ما هو موجود. وبالتالي فالموجودية يتم التفكير فيها إنطلاقًا من امتياز الشخص الثالث في المضارع (ضمير الغائب المفرد) الذي يطرح هنا كل دلالته التاريخية [7]. الموجود، الحاضر، الآن، الجوهر، الماهية، كلها مترابطة في معناها في صورة اسم الفاعل participe présent. ويفترض المرور إلى المصدر، كما يمكن أن نبيِّن، اللجوء إلى الشخص الثالث. وسيكون الأمر هو نفسه، فيما بعد، بالنسبة لهذه الصورة من الحضور الذي هو الوعي.

شرح النص:

النقطة، الخط، المساحة:

مرتان على الأقل، كما يذكرنا هيدجر، قام هيجل بشرح من نص من المقال الرابع بكتاب الطبيعة والخاص بتحليل الزمان. المرحلة الأولي للظاهر النص قد أعيد انتاجها بالفعل لدى هيجل في كتابه «منطق يينا». الجزء الأول من «فلسفة الطبيعة» والمخصَّص لـ«نظام الشمس» يعرِّف الزمان من داخل تنمية «مفهوم الحركة». ونلاحظ أن هيجل لم يشِر الى أرسطو البتة في كل الصيغ التي تعلِّق على المرحلة الأولي. إذ خلت المسلَّمات التأسيسية - لدى هيجل - من المراجع. وهكذا، على سبيل المثال تبدو صيغ مثل «الحد (Grenze) أو لحظة الحاضر (Gegenwart)، «لهذا المطلق» للمكان (das absolute dieses der Zeit) أو الآن (das Jetzt)، بسيطة بشكل مطلق وسلبي، مستبعدة بشكل مطلق أية مزايدة، وبالتالي فهي محدَّدة بإطلاق... إن «الحد» بوصفه فعلًا للنفي (als Negieren)، يحال أيضاً بإطلاق إلى نقيضه. ونشاطه، فعله البسيط في النفي هو علاقة مع نقيضه. و«الآن» هو نقيض ذاته مباشرة، هو فعل نفي ذاته...وللـ«الآن» لا - وجوده في ذاته، ويصبح كائنًا آخر غير ذاته مباشرة. ولكن هذا الآخر، هذا المستقبل، الذي في داخله يصير (ينتقل، يتحوَّل) الحاضر، هوالمغاير لذاته مباشرة، لأنه حاضر الآن بصورة مباشرة. فالجوهر الخاص به Die sein هو عدم - وجوده.

ولكن ربما تتحدَّد الاستعادة الجدلية للمعضلة الأرسطية بصورة دقيقة وجامدة في آن في الموسوعة (فلسفة الطبيعة) P. 257. فهو ما زال في بداية «الميكانيكا» في الجزء الأول الذي يعتبر المكان والزمان كمقولات أساسية للطبيعة أي للفكرة بوصفها خارجًا، تجاوزًا، أو انفصالًا، أو خروجًا عن الذات. المكان والزمان هي المقولات



الأساسية لهذا الخارج بوصفه مباشرًا أي مجرَّدًا وغير محدَّد (das ganz abstrakte Aussereinander).

الطبيعة هي الفكرة خارج ذاتها. المكان هو هذا الوجود خارج الذات، وهو هذه الطبيعة بوصفها هي ذاتها تكون خارج ذاتها، أي أنها لم تتصل بعد بذاتها، على اعتبار أنها ليست لذاتها. المكان هو العمومية المجرَّدة لهذا الوجود خارج الذات. وحيث أن الطبيعة لا تحيل إلى ذاتها فهي بوصفها مكان مطلق، (وهذا هو تعبير كتاب منطق يينا الذي لا يظهر في الموسوعة، لأسباب جوهرية بلا شك) لا تعرف أي واسطة، أي اختلاف، أي تحديد، أي عدم استمرارية. إنها تطابق ما سمَّاه منطق يينا «الأثير»: مجال الشفافية المثالية، وعدم الاختلاف المطلق، والاستمرارية غير المحدَّدة والتجاوز المطلق، أي أنها بدون علاقة داخلية، حيث لا شيء يتصل بعد بأي شيء. وهذا هو أصل الطبيعة.

هنا فقط وانطلاقًا من هذا الأصل يمكن لنا أن نطرح السؤال التالي: كيف للمكان، وكيف للطبيعة في مباشرتهما غير المختلفة أن يتسما بالاختلاف والتحديد والكيفية؟ التفاضل والتحديد والتوصيف كلها أشياء لا يمكن أن تطرأ على المكان الخالص إلّا كنفي لهذا النقاء الأصلي ولهذه الحالة الأولى من عدم الاختلاف المجرد، والتي تمثل جوهر مكانية المكان. تتحدَّد المكانية الخالصة بنفيها الذاتي والخالص لعدم التحديد الذي يكوِّنها: أي بنفي ذاتها. وبنفيها **ذاتها**: ينبغي لهذا النفي أن يكون نفيًا محدَّدًا، نفيًا للمكان بواسطة المكان. النفي المكاني الأول للمكان هو النقطة. «ولكن الاختلاف محدد جوهريًا، إنه اختلاف كيفي. وهو بوصفه كذلك، هو أولًا نفي للمكان ذاته، لأن النفي للمكان ذاته هو الوجود خارج ذاته، الذي لا يمكن تمييزه: إنه النقطة» (256). النقطة هي هذا المكان الذي لا يشغل المكان. هذا الموقع الذي لا موقع له، إنه يلغي المكان ويحل محله. تقوم النقطة مقام المكان الذي تنفيه وتحفظه. إنها تنفي المكان مكانيًا. إنها هي التحديد الأول وباعتبارها التحديد الأول والنفي الأول للمكان، تستطيع النقطة أن تجعل من نفسها مكانًا. إنها تنفي نفسها بالإحالة إلى نفسها، أي إلى نقطة أخرى. نفي النفي. النفي المكاني للنقطة هو الخط. النقطة تنفي نفسها وتحفظ نفسها، تمتد بنفسها، تؤكد نفسها، وترفع نفسها (بواسطة التجاوز الجدلي aufhebung) في الخط الذي يمثل هنا الحقيقة.

ولكن النفي هو - ثانيًا - نفي المكان، أي أنه هو نفسه مكاني. ولأنه من حيث الجوهر هو هذه العلاقة - أي لأنه يحفظ نفسه بإلغاء نفسه - فإن النقطة هي الخط. النفي هو الكائن الأول المغاير أي هو الوجود المكاني للنقطة.



وعلى غرار العملية نفسها، أي بالتجاوز الجدلي ونفي النفي، فإن حقيقة الخط هي السطح: ولكن حقيقة الوجود المغاير هي نفي النفي. يتحوَّل الخط - إذن - إلى سطح، سطح هو - من جانب - تحديد للخط وللنقطة بوجه عام، ولكنه - من جانب آخر - هو النفي اللاغي - الحافظ للمكان. وبهذا هو - أيضًا - إعادة تكوين (Wiederstellung) للكلية المكانية، التي تمتلك في ذاتها - من الآن فصاعدًا - اللحظة السالبة (Ibid).

أصبح المكان - إذن - ملموسًا لأنه يحتفظ في داخله بالسالب. لقد أصبح المكان مكانًا بفقدانه لنفسه، بتحديد نفسه، بنفي نقائه الأصلي، وبعدم الاختلاف وعدم الخارجية المطلقين اللذين يشكِّلان مكانيته. إن تحقيق المكانية، واكتمال جوهر المكانية هو نزع للمكانية والعكس صحيح. والعكس صحيح: فهذه الحركة التي تتمثل في إنتاج السطح ككلية ملموسة للمكان هي حركة دوارة ومتكررة. ولكن يمكن لنا أن نثبت، بالعكس، أن الخط لا يتكون من نقاط، بما أنه صنع من نقاط منفية، أي من نقاط خارج ذاتها، والسطح غير مكون من خطوط لنفس الأسباب. حينئذ سنعتبر أن الكلية الملموسة للمكان هي في البدء، وأن السطح هو التحديد النافي الأول، والخط هو النافي الثاني، والنقطة هي الأخيرة. أما التجريد غير المختلف فهو - بصورة غير مختلفة - موجود في مبدأ ونهاية الدائرة. إلخ.

علينا أن نترك جانبًا - على الرغم من أهميتها - مناقشتنا للمفاهيم الكانطية التي تتشابك مع هذا البرهان في متوالية من الملاحظات. إذ علينا أن نلج الآن إلى مسألة الزمان.

هل ما زال علينا أن نطرح هذه المسألة؟ هل ما زال علينا أن نتساءل كيف يظهر الزمان انطلاقًا من هذه النشأة للمكان؟ بصورة ما، أصبح الوقت متأخِّرًا جدًا لطرح سؤال الزمان. فلقد سبق أن ظهر هذا الزمان. فالنفي القابع في ما لم يعد موجودًا وما لم يوجد بعد، والذي يربط الخط بالنقطة والسطح بالخط، هذا النفي الموجود في بنية التجاوز Aufhebung كان هو الزمان. في كل مرحلة من مراحل النفي، وفي كل مرة يسفر التجاوز فيها عن حقيقة التحديد الداخلي، كان الزمان حاصلًا. النفي يعمل في المكان أو بوصفه مكانًا، النفي المكاني للمكان. والزمان هو حقيقة المكان، على اعتبار أنه موجود، وعلى اعتبار أنه يصير وينتج ذاته ويتجلَّى في جوهره، وعلى اعتبار أنه يتخذ مسافة من ذاته، أي أنه بنفيه لذاته، يكون المكان (هو) الزمان. إنه يتزمن، إنه يحيل ذاته إلى ذاته ويظهر من خلال واسطة بوصفه زمانًا. الزمان مساحة، إنه العلاقة مع الذات للمكان، الشيء لذاته الخاص به. «إلا أن، النفي - الذي بوصفه نقطة - ينتسب



للمكان، ويبلور تحديداته كخط وسطح، هو - في مجال الوجود خارج الذات، لذاته، وتحديداته أيضًا (أي في الوجود - خارج - الذات والنفي)... وهو مطروح لذاته، فهو الزمان (257) الزمان يطرح المكان.

وحين يذكّرنا هيدجر بهذه الحركة، فهو يشدِّد على أن المكان بهذه الطريقة ليس موضوعًا للتفكير إلّا بوصفه زمانًا (P. 430). المكان هو الزمان باعتبار أنه، أي المكان، يتحدد ابتداء من النفي (الأول أو الأخير) للنقطة، «فنفي النفي هذا بوصفه تحديدًا هو، بحسب هيجل، الزمان» (المرجع السابق). يتم التفكير في الزمان - إذن - إنطلاقًا من النقطة أو من منظور النقطة، ويتم التفكير في النقطة إنطلاقًا من الزمان أو من منظور الزمان. كما يتم التفكير في النقطة والزمان في هذا الطور المنطقي الذي يحيل كل طرف فيه إلى الآخر. ومفهوم النفي التأمُّلي نفسه (التجاوز) ليس ممكنًا إلّا بواسطة هذه الإحالة أو هذا التأمل اللامتناهيين: العلامة أي التحديد، هو إذن مفهوم، لدى هيجل كما لدى أرسطو، يحدد الآنية (nun, Jetzt). وبالتالي ليس هناك مايدهش فى أن تكون أول مرحلة معضلة في كتاب الطبيعة، المقال الرابع، تبشيرًا بالشكل الأول للزمان في «فلسفة الطبيعة» لهيجل. إنها تنبئنا في الوقت نفسه بالعلاقات بين العقل والزمان، وبين الطبيعة بوصفها الوجود - خارج - الذات للعقل، والزمان، أو بعلاقة مع الذات بالنسبة للطبيعة، أول انبثاق للعقل في ذاته لا يتصل بذاته إلّا بنفي ذاته أو بوقوعه خارج ذاته.

هنا تكون المعضلة الأرسطية مفهومة، مدركة، مختلطة بالديالكتيك. يكفي، وهذا ضروري أن نأخذ الأمور في الاتجاه المقابل، وفي الوجه الآخر لكي نستنتج أن الديالكتيك الهيجلي ليس إلّا تكرارًا، وإعادة إنتاج وشرح لعبارات المعضلة الظاهرية، إنه تشكيل باهر لمفارقة شائعة[8]. ويكفي لكي نقتنع بذلك أن ننظر لفقرة أرسطو التي استشهدنا بها من قبل (218 a)، ولهذا التعريف للزمان في الفقرة 258 في الموسوعة: «الزمان بوصفه الوحدة السلبية للوجود خارج الذات هو أيضًا مجرد ومثالي. إنه الوجود الذي، بينما يكون لا يكون، وبينما لا يكون يكون: الصيرورة الحدسية (das angeshaute Werden) أي أن الاختلافات محض اللحظية تبقى نفسها بشكل مباشر (unmittelbar sich aufhebenden unterschiede) وتكون محددة كخارجة، أي على الأقل خارجة عن نفسها.

هذا التعريف له على الأقل ثلاث نتائج مباشرة في نص هيجل، منظورًا إليه بوصفه شرحًا لأرسطو.



أ - تم فيه إعادة المفهوم الكانطي للزمان، هو بالأحرى مستنتج. إن ضرورة مثل هذا الاستنتاج تبين أن الثورة الكانطية لم تغير مكان الموقع الأرسطي، بل على العكس انتقلت إليه، أعادت توطين وترتيب ذاتها فيه. وسوف نقترح ذلك فيما بعد من وجهة نظر أخرى. بالفعل، الصيرورة الحدسية، في ذاتها، بدون محتوى عيني محسوس، إنه المحسوس الخالص، هذا المحسوس الصوري، الخالي من كل مادة حسية، والذي بدون اكتشافه لا يمكن أن تتم أي ثورة كوبرنيقية. وما اكتشفه كانط، هو هذا المحسوس غير المحسوس الذي يشرح أرسطو: «الزمان مثل المكان صورة خالصة للحساسية أو للحدس، المحسوس غير المحسوس (das unsinnlische Sinnliche). (ملاحظة 258). وهيدجر عندما يشير إلى هذا «المحسوس غير المحسوس» [9] لا يحيل هذا المفهوم الهيجلي إلى معادله الكانطي ونحن نعرف أنه بالنسبة لهيدجر، محا هيجل وغطّى على الجرأة الكانطية. ألا يمكن لنا هنا أن نفكر، ضد هيدجر، أن كانط في الاتجاه الذي يربط، بحسب هيدجر، بين أرسطو وهيجل؟

2 - بحسب حركة تشبه حركة كانط ومشكلة الميتافيزيقا (وبالتالي الوجود والزمان) هيجل يخلص إلى تعريفه:

أ - أن «الزمان هو نفس مبدأ أنا= أنا للوعي الخالص بالذات».

ينبغي أن نبرز علاقة - وهو ما لا يمكننا القيام به هنا - كل الملاحظة الخاصة بالفقرة 258 من الموسوعة التي تثبت هذه القضية الأخيرة وعلى سبيل المثال، الفقرة 34 من كتاب كانط... لهيدجر، حول «الزمان وحب الذات (Selbestaffektion)، والسمة الزمانية للذات (Selbest). ألا يعيد هيدجر هنا اللفتة الهيجلية عندما يكتب على سبيل المثال: «الزمان، «والأنا أفكر» لا يقف أحدهما أزاء الآخر في صيغة التعارض أو التغاير، إنهما نفس الشئ. فكانط بفضل الجذرية التى، في تأسيسه للميتافيزيقا، أخضع بها، لأول مرة، للكشف المتعالي كلًا من الزمان لذاته و«الأنا أفكر» لذاته، قد ربطهما معًا في تطابقهما الأصلي (ursprüngliche Selbgkeit) دون أن يكون هذا التطابق، بالتأكيد، مصرحًا به أو مرئيًا له بوصفه كذلك»؟

ب - إنه «ليس في الزمان (in der Zeit) ينبثق الكل ويمر، ولكن الزمان نفسه هو هذه الصيرورة، هو هذا الانبثاق والمرور...». (258) وقد عدد هيجل من



الاحتياطات من هذا النوع. وبوضعها في مواجهة مع كل الصياغات المجازية (التي لا يتعلق الأمر برفض كل أهمية لها) التي تقول بـ«السقوط» في الزمان، يمكن أن نعرض نقدًا هيجليًا لما هو داخل الزمانية (Innerzeitigkeit). وهذا النقد لن يكون فقط مشابهًا لما يقدمه الوجود والزمان، بل عليه أن يتناغم، كما في الوجود والزمان، مع موضوع «السقوط» أو الانهيار (Verfallen) سوف نعود إلى هذا المفهوم الذي لا يستطيع أي إحتياط - وهيجل لم يتخذ من الاحتياطات أقل من هيدجر في الوجود الزمان - أن يخرجه من مداره الأخلاقي - اللاهوتي. اللهم إلّا إذا، في الفراغ، لم يتجه موقع هذا المدار المذكور إلى نقطة سقوط أكثر انحرافًا.

وبحسب لفتة إغريقية بالأساس، يسمح هذا التحديد الهيجلي للزمان بالتفكير في الحاضر، صورة الزمان ذاتها كأبدية. وهذه الأبدية ليس تجريد من الزمان واللا - زمان، ماهو خارج - الزمان. إذا كانت الصورة الأساسية للزمان هي الحاضر، فلا يمكن للأبدية أن تكون خارج الزمان إلّا إذا بقيت خارج الحاضر، تأتي قبل الزمان أو بعده وتصبح بذلك تعديلًا زمانيًا. كل ما يتصف في الهيجلية بمحمول الأبدية (الفكرة، العقل، الحق، إلخ) لا يمكن إذن التفكير فيه خارج الزمان (ولا أيضًا في الزمان). الأبدية بوصفها حضورًا ليست لا زمانية ولاغير زمانية. الحضور هو اللازمانية في الزمان أو الزمان في اللازمانية، وهذا ربما ما يجعل من المستحيل شيئًا مثل الزمانية الأصلية. الأبدية هي إسم آخر لحضور الحاضر. هذا الحضور يميزه هيجل أيضًا عن الحاضر بوصفه آنًا. وهو تمييز مشابه ولكن ليس مطابقًا للإختلاف بين النهائي واللا نهائي[13]. إختلاف يندرج فيما هو أونطيقي، كما يقول هيدجر، وهنا بالفعل يقيم السؤال بأكمله.

تجنب المسألة:

بقينا حتى الآن بصورة ما في الفرضية الأولي للمعضلة الأرسطية. وقد بدأت هذه إذن بأن تجمدت في تحديد الزمان كآن nun وتحديد الآن كجزء meros.

سؤالنا إذن هو التالي: هل لو قبلنا الفرضية، مبيّنين أن الآن ليس جزءًا من الزمان، أرسطو انتزع إشكالية الزمان من المفاهيم «المكانية» للجزء والكل، ومن التحديد المسبق للآن كجزء أو كعلامة Stigmé فلنذكّر بسؤالي أرسطو:

1 - يمثل الزمان أم لا جزءًا من outa الوجود؟



2 - بعد المعضلات المتعلّقة بالخصائص الخاصة بالزمان (peri tôn uparkhontôn). نتساءل ماهو الزمان وماهي طبيعته (ti d'estin o khronos kei tis autou physis)؟ الطريقة التي صيغ بها السؤال الأول تبين أن وجود الزمان قد تم استباقه إنطلاقًا من الآن، ومن الآن كجزء. وهذا حدث في اللحظة التي بدا أن أرسطو فيها يقلب الفرضية الأولي ويعارضها بأن الآن ليس جزءًا أو أن الزمان ليس مكونًا من آنات (to de meros... o de khronosou dokei sungkeisthai ek tôn nun) (a 218).

هذه السلسلة الثانية من القضايا تنتمي إلى تسلسل فرضيات الحس المشترك الذي يميل إلى التفكير في أن الزمان لا ينتمي إلى الموجودات ولا، بصورة خالصة وبسيطة، إلى الموجودية (étantité ausia). هذه الفرضيات الظاهرية المبدأية لن توضع أبدًا موضع المساءلة عند مستوى آخر، مستوى غير ظاهري[14]. بعد تذكير أرسطو بلماذا لا يمكن التفكير في الزمان بوصفه موجودًا، يترك المسألة معلقة.

من الآن فصاعداً سوف نطرح السؤال على كتاب الطبيعة، وفيه لم يكن الانتماء للموجود قد تم إقراره بعد. وكما أمكننا أن نلاحظ [15] هناك «مشكلة ميتافيزيقية ربما يكون أرسطو قد وضحها جزئيًا» حتى وإن كانت «المسألة قد طرحت بوضوح». أن يتم توضيح المسألة ميتافيزيقيًا، فهذا ما يمكن لنا أن نفهمه بصورة أخرى. فربما ليست المسألة مسألة توضيح بقدر ما هي مسألة مطروحة بوضوح. ومن هنا سيتم تثبيت الميتافيزيقا بواسطة هذا الإغفال.

ومن خلال تكرار مسألة الوجود في الأفق المتعالى Transcendental للزمان، سوف يبرز كتاب الوجود والزمان هذا الإغفال الذي اعتقدت الميتافيزيقا من خلاله أن بإمكانها أن تفكر في الزمان ابتداء من موجود محدد سلفًا - مغفلًا - في علاقته بالزمان. وإذا كانت كل الميتافيزيقا في هذه اللفتة، فإن الوجود والزمان، في هذا الصدد على الأقل، يمثّل خطوة حاسمة في ما وراء أو في داخل الميتافيزيقا. المسألة تم توضيحها لأنها طرحت في مصطلحات الانتماء للموجود أو اللاموجود، على أساس أن الموجود محدَّد سلفًا على أنه موجود وحاضر. هذا التوضيح للمسألة هو ما وضعه هيدجر موضع المراجعة منذ الجزء الأول لكتاب الوجود والزمان:

سيكون الزمان حينئذ هو ما يتم انطلاقًا منه وجود الموجود، وليس ما نحاول انطلاقا منه أن نشتق الإمكانية انطلاقًا من الموجود الذي قد تكوّن (ومحدد زمانيًا سلفًا في السر) بوصفه حاضرًا للـ(indicatif en vorhandenhiet) سواء كجوهر أو كموضوع.



وأن ينشر توضيح المسألة تأثيراته على كل تاريخ الميتافيزيقا؛ أو بالأحرى أو يكونه بوصفه كذلك، كنتيجة له، فإننا لا نتعرف عليه فقط لسبب بالغ البداهة، إذ إنه حتى كانط، عدت الميتافيزيقا الزمان عدمًا أو حادثًا غريبًا على الجوهر أو على الحقيقة. إن كل الميتافيزيقا قد تدعمت، تقريبًا، في الانفتاح، إذا فضلنا، مجمَّدة في الخطاب exotérique عن الطبيعة المقال الرابع، فهذا نجده مشارًا إليه منذ كانط. ليس فقط فيما يربط إمكانية الزمان بالحدس المستنتج intuitus derivativus أو بمفهوم نهائية أو سلبية مشتقة، ولكن وقبل كل شيء في ما هو أكثر ثورية وأقل ميتافيزيقية في فكره عن الزمان. سنضعه كما نشاء في سلبية كانط أو إيجابية أرسطو. وهذا معناه ليس ذا شأن كبير في كلتا الحاليتين.

وبالفعل كما يقول أرسطو، الزمان لا ينتمي إلى الموجودات فهو ليس جزءًا منها بقدر ما هو محدد لها، فالزمان ليس خارج الوجود بل يوجد بوجه عام (ظاهرًا أو في ذاته). هذا الوفاء الميتافيزيقي العميق، ينتظم ويترتب على القطيعة التي يشهدها الزمان كشرط لإمكانية ظهور الموجودات في الخبرة (المنتهية)، أي أيضًا مع ما قاله كانط وكرَّره هيدجر. يمكن دائمًا من حيث المبدأ أن نخضع نص أرسطو لما يمكن أن نسمِّيه «التكرار الكريم»: الذي يستفيد منه كانط، ومرفوض لكل من أرسطو وهيجل على الأقل في فترة الوجود والزمان. من زاوية ما، إن تدمير الميتافيزيقا يبقى داخل الميتافيزيقا، أنه لا يفعل سوى أن يظهر دافعها. وهنا توجد ضرورة ينبغي مساءلتها عن هذا النموذج والذي ينبغي صياغة قاعدته. هنا، القطيعة الكانطية قد تم الإعداد لها في المقال الرابع من الطبيعة. ويمكن أن نقول الأمر نفسه عن «الاستعادة» الهيدجرية للفتة الكانطية في الوجود والزمان، وفي كانط ومشكلة الميتافيزيقا.

لو قارنا بالفعل، مع المقال الرابع من الطبيعة، «العرض المتعالي لمفهوم الزمان»، فإننا نطرح بسرعة هذا الملمح المشترك والحاسم: الزمان ليس شيئًا موجودًا لذاته (في ذاته) أو ينتمي إلى الأشياء كتحديد موضوعي ومن جراء ذلك يستمر ولو استبعدنا كل الشروط الذاتية والحدس بها». نقول ربما إن هذا الملمح - عدم موجودية الزمان في ذاته - عام وإن اشتراك البنية محدود جدًا بين كانط وأرسطو. فلنعتبر التعريف الأكثر حصرًا للزمان في «العرض المتعالي» ليس للزمان كعدم وجود في ذاته. ولا «كشرط صوري للظواهر بشكل عام» داخلي وأيضًا خارجي، ولكن كـ«صورة للحس الداخلي». كل قوة القطيعة الخاصة بهذا التعريف تبدو مسجلة بدقة في المقال الرابع من «الطبيعة». وبالسؤال عن طبيعة الزمن، يتساءل أرسطو، بما أن الزمان الذي ليس هو



التغير ولا الحركة له علاقة بالتغير والحركة (وهكذا يبدأ تحديدًا «العرض المتعالي» (estin kineseos) (a 219)، فما هو من الحركة هو الزمان؛ ويلاحظ، ليس كما يشرح عادة وبغموض، أنه «بإدراك الحركة ندرك الزمان، «لكن ama gar kineseos aisthanometha kai khronou يكون لدينا إحساس بالحركة وبالزمان معًا». وحين نكون في الظل، ولا يؤثر علينا أي جسد (meden dia tou somatos paskhomen)، وعندما تحدث حركة في النفس (en te psykhe). يبدو حينئذ أن زمنًا قد مر، وفي اللحظة نفسها ومعًا، تبدو حركة ما وقد حدثت. يوحد أرسطو الزمان والحركة في aisthesis وهذا بدون أن يكون هناك مضمون حس خارجي، ودون أن تكون هناك حركة موضوعية ضرورية. الزمان هو صورة ما يمكن ألا يحدث إلّا في النفس (te psykhe). إن صورة الحس الداخلي هي أيضًا صورة كل الظواهر بوجه عام. يضع العرض المتعالي للزمان هذا المفهوم في علاقة جوهرية، مع تمييزه بصرامة مع الحركة والتغير[16]؛ وكما يفعل المقال الرابع من الطبيعة، وكما سنرى، ينطلق من إمكانية التشبيه الذي يمثله الأثر المرسوم tracé بوصفه خطًا gramme, linie[17].

هذا المكان الأرسطي هو إذن في آن مكان الأمن الميتافيزيقي التقليدي في التباسه الافتتاحي، ومكان فقده الخاص لهذا الأمن. وبالتمهيد لمفهوم المحدس/ غير المحدس، يضع أرسطو مقدمات فكر للزمان لم يعد ببساطة محكومًا بواسطة الحاضر (أي للموجود المعطى في شكل vorhanden heit وGegenwärtig heit). وهنا يوجد عدم استقرار وإمكانات للقلب يمكن أن نتساءل إذا ما كان الوجود والزمان قد أوقفها بشكل ما. وما يبدو في الخيال المتعالي أنه يفلت من سيطرة الحاضر المعطى في شكل حضور Vorhandenheit كان - بلا شك - قد تم الإعلان عنه بواسطة المقال الرابع من الطبيعة. المفارقة ستكون إذن هي الآتية: أصالة الـفتح الذي قدمه كانط، كما تكرر في كتاب «كانط ومشكلة الميتافيزيقا» لهيدجر[18]، تتمثل في انتهاكه للمفهوم الشائع عن الزمان من خلال توضيحه لإشارة وردت في كتاب المقال الرابع من الطبيعة. إبراز المسألة الموضحة يوجد دائمًا وبالضرورة في نظام ما هو بدوره موضح. ولكن، كيف للتحديد الأولي للزمان انطلاقًا من الآن أن يوضح المسألة؟ بمعنى ما يستعيد أرسطو بشكل ظاهرى سهل الإدراك حجة زينون. ومع اعترافه بأن هذه الحجة لا توضح شيئًا (218a)، يكرِّر المعضلة دون أن يفككها. الزمان لا وجود له (بين الموجودات). هو عدم néant لأنه زمان أي هو في آن ماض أو مستقبل. وكلمة «أي» هنا تفترض أن لديَّ استباق ما عما هو الزمان، بمعنى اللا - حضور في شكل الآن: الماضي أو القادم.



وكلمة «أي» هنا تعني أن لديَّ ما سبق قوله بخصوص ماهية الزمان أي غير الحاضر في صورة الآن: الماضي والقادم. الآن الحالي ليس هو الزمان لأنه حاضر، الزمان ليس (موجودًا) على اعتبار أنه ليس (حاضرًا). وهذا يعني أنه إذا كان، في الظاهر، يمكن أن نثبت أن الزمان عدم (لا - موجود) فذلك لأننا حدَّدنا أصل وجوهر العدم بوصفه زمان، بوصفه لا - حاضر في إطار «ليس بعد» أو «لم يعد». يلزم، إذن، استدعاء الزمان - واستدعاء فهم مبدئي للزمان وفي الخطاب، ولبداهة ووظيفة أزمنة الفعل لكي نقول بعدمية الزمان. وبذلك نكون قد - دون أن نكتشف ذلك - عملنا في أفق معنى الزمان للتفكير في اللاموجود بوصفه لا - حاضر وفي الموجود بوصفه حضورًا. لقد حددنا مؤقتًا الموجود بوصفه لا - حضور كي نتمكن من تحديد الزمان بوصفه لا - حاضر ولا - موجود.

ماذا نقول بالفعل عن dia ton exoterikon logon: «إنه (الزمان) ليس موجودًا على الإطلاق أو موجودًا بالكاد، أو بصورة ضعيفة».. «من جانب، فهو كان ولم يعد (gegone kat ouk esti)، ومن جانب آخر سيكون ولم يكن بعد (mellei kai oupo estin). هذه هي مكونات الزمان، والزمان اللانهائي (apeiros) والزمان من جهة رجعته التي لا تتوقَّف (aei lambanomenos). والحال أنه يبدو مستحيلًا أن الشيء الذي يقبل اللا - موجودات في تركيبه يشارك في الموجودية».

عدم وجود (me on) الزمان لا مدخل له إلّا انطلاقًا من وجود الزمان. لا يمكن أن نفكر في الزمان بوصفه عدمًا إلّا بحسب صيغ الزمان، الماضي والمستقبل. الموجود هو اللا زمان، الزمان هو اللا موجود على أساس أننا قد حددنا سلفًا وسرًا الموجود بوصفه حاضرًا، والموجودية بوصفها حضورًا. وحين يكون الموجود مرادفًا للحاضر، فإن قلنا العدم أو قلنا الزمان، فهما نفس الشيء. فالزمان هو التجلّي الخطابي للسلبية وهيجل لن يفعل شيئًا سوى توضيح ما قيل في الموجودية بوصفها حضورًا.

قبل حتى أن نمضي في التحليلات الصعبة للعدد، العاد والمعدود، فإن الزوج الأرسطي (الزمان - الحركة) سوف يتم التفكير فيه انطلاقًا من الموجودية بوصفها حضورًا. الموجودية بوصفها طاقة energia في تعارضها مع الفعالية dynamis هي الحضور. والزمان الذي يتضمَّن ما «لم يعد» وما «ليس بعد»، هو عبارة عن مركب. الطاقة تتواجد فيه مع القوة. ولهذا فهو، إن شئنا، غير موجود [19] بالفعل. ولهذا فهو ليس موجودية (موجود، إن شئنا، قائم أو جوهري). غير أن تحديد الموجودية بوصفها طاقة، بوصفها فعل وغاية للحركة لا تنفصل عن تحديد الزمان. معنى الزمان يتم



التفكير فيه انطلاقًا من الحاضر، بوصفه لا زمان. ولا يمكنه أن يكون غير ذلك. فما من معنى (أيًا ما كنا نقصد بالمعنى، بوصفه جوهرًا، بوصفه دلالة لخطاب، بوصفه اتجاه للحركة من أصل archie إلى غاية télos) أمكن التفكير فيه في تاريخ الميتافيزيقا إلّا انطلاقًا من الحاضر وبوصفه حاضرًا. مفهوم المعنى يستدعيه كل نظام التحديدات التي لاحظناها هنا. وفي كل مرة يُطرح فيها سؤال عن المعنى، لا يمكن أن يكون إلّا في نطاق الميتافيزيقا. سيكون إذن من غير المجدي، ولنقل ذلك في حسم وبسرعة، أن ننزع سؤال المعنى بوصفه كذلك (معنى الزمان أو أي شيء آخر) من الميتافيزيقا أو من نظام المفاهيم التي يطلق عليها المفاهيم «الشائعة». والشيء نفسه سنجده مع سؤال الوجود، كما هو محدَّد في مفتتح كتاب الوجود والزمان، وفي السؤال عن معنى الوجود أيًا ما كانت قوة السؤال وضرورتها وقيمته المؤسسة والمقتحمة على السواء. فهو أصلًا، وبوصفه سؤالًا عن المعنى مرتبط ومنذ نقطة انطلاقه - وهيدجر سوف يعترف بذلك بلا شك - بخطاب الميتافيزيقا (مفرداتها ونحوها) التي يشرع في تدميرها. إن سؤال المعنى، ومن حيث هو - وكما يتيح لنا باتاي Bataille التفكير فيه - مشروع للحفاظ على المعنى، هو شيء «مبتذل»، وهذه هي الكلمة التي يستخدمها باتاي.

أما فيما يخص معنى الزمان: فإن تحديد الزمان - إذن - وبحسب الحضور يكون أيضًا محدَّدًا بقدرما هو محدِّد: إنه يقول لنا ما هو الزمان (لا - موجودية بوصفها «لم يعد» أو بوصفه «ليس بعد»)، ولكنه لا يمكنه أن يفعل ذلك إلّا لأنه قد ترك نفسه يقول - بواسطة مفهوم ضمني للعلاقات بين الزمان والوجود - إن الزمان لا يمكنه أن يوجد إلّا بوصفه موجودًا أو (بأن يوجد) أي وبوصفه اسم فاعل، حاضر. يترتب على ذلك أن الزمان ليس بمقدوره أن يكون موجودًا إلّا لأنه لا يكون ما هو، أي لكونه موجودًا - حاضرًا. ولأنه يتم التفكير في الزمان وفي وجوده انطلاقًا من الحاضر، فإن الزمان يبدو - وللغرابة - لا موجود (أو موجود غير خالص ومركب). ولأننا نظن أننا نعرف ما هو الزمان، في طبيعته، ولأننا أجبنا ضمنًا عن السؤال الذي لن يُطرح إلّا فيما بعد، يمكننا، في الظاهر أن نستنتج وجوده القليل الشأن وحتى لا وجوده. ونحن نعرف أصلًا، على الأقل من خلال الممارسة الساذجة للخطاب، ما ينبغي أن يكون عليه الزمان، ما يعنيه الماضي (gegone) والمستقبل (mellei) لكي يمكننا استنتاج وجود الزمان القليل الشأن أو لا وجوده. ونفكر أن الماضي والمستقبل هي أعراض قليلة الشأن تطرأ على هذا الحاضر الذي نعرف عنه أنه المعنى والجوهر لما هو (الموجود). وهذا هو ما لا يتغير من أرسطو إلى هيجل.



المحرِّك الأول بوصفه «فعلًا محضًا» (energia e kath auten) هو حضور محض. وبوصفه كذلك فهو يحيي كل حركة بالشوق الذي يلهمه. إنه الخير الأسمى المرغوب فيه. الشوق هنا هو شوق إلى الحضور. وإيروس (غريزة الحب) أيضًا يتم التفكير فيه انطلاقًا من الحضور. مثله في ذلك مثل الحركة. فالغاية هي التي تحرِّك الحركة وتوجِّه الصيرورة نحو ذاتها، وهو ما يسمِّيه هيجل مفهوم مطلق أو ذات. إن تحويل الرجعة إلى حضور لذاته والموجود الأسمى الى ذات تعقل ذاتها وتحتشد لذاتها في المعرفة لا يمثل قطيعة مع التراث الأساسي للنزعة الأرسطية. المفهوم بوصفه ذاتية مطلقة يعقل ذاته، إنه لذاته وتجاه ذاته، لا خارج له. وهو يجمّع، ماحيًا، زمانه واختلافه في حضوره لذاته[20]. ويمكن أن نصفه بلغة أرسطو: (noesis noeseos) المفكر فيه للفكر، فعل محض، محرك أول، الرب الذي، بتعقله لذاته، ليس خاضعًا لأي موضوعية، لأي خارجية، ويبقى غير متحرك في الحركة اللا نهائية للدائرة، والعودة إلى الذات.

حين انتقل أرسطو إلى مسألة طبيعة الزمان، بدأ - إذًا - بملاحظة أن التراث لم يقدم إجابة أبدًا عن هذا السؤال (وهي لفتة طالما تكرَّرت بلا كلل بعد ذلك حتى هيجل وهيدجر). ولكن أرسطو لم يفعل شيئًا بعد ذلك سوى أنه بيَّن المعضلة بمصطلحاته الخاصة، أي بمفاهيمه التي أعاد هيدجر بناء هيئتها (num, oros) التي ينبغي أن نضيف إليها olon كل أوmeron جزء، والخط grammé. كما أن الصيغة التقليدية للسؤال لم تُوضع أبدًا بصورة جوهرية موضع المساءلة. فما هي هذه الصيغة؟

ولنتذكر هنا مرة أخرى: المرحلة الأولى من البديل (أي جزء من أجزاء الزمان ليس - حاضرًا إذن الزمان بأكمله غير موجود وهو ما يعني «غير حاضر»، و«لا يشارك في الموجودية). وهذا يفترض أن الزمان مركَّب من أجزاء، أي من الآنات nun. وهذا الافتراض هو ما تعترض عليه المرحلة الثانية من البديل: الآن ليس جزءًا، الزمان ليس مكونًا من آنات، وحدة الآن وهويته إشكالية. «إذا كان الآن بالفعل دائمًا آخر، مثل أي جزء ليس، في الزمان، وفي الوقت نفسه، إلّا آخر...، ولأن الآن اللايوجد، كان موجودًا قبل ذلك، فقد تحطم بالضرورة في لحظة معينة، فالآنات لا تأتي جماعًا في الوقت نفسه (ama)، وما كان موجودًا قبل ذلك قد تحطم بالضرورة (218a).

كيف تتدخَّل مفاهيم العدد (عاد ومعدود) والخط grammé من أجل إعادة ترتيب المفاهيم نفسها في النظام نفسه؟

وبصورة جدلية تمامًا: ليس بالمعنى الأرسطي المحدَّد ولكن بالمعنى الهيجلي،



يؤكِّد أرسطو العكس أو بالأحرى يحدِّد الزمان بوصفه جدل الأضداد وحل التناقضات التي تظهر في صيغ المكان. وكما في الموسوعة فإن الزمان هو السطر، حل تناقضات النقطة (مكانية غير مكانية). ورغم ذلك فهو ليس سطرًا، إلخ. المصطلحات المتناقضة لتعريف المعضلة هي ببساطة مستعادة ومؤكدة سويًا لتحديد طبيعة الزمان. وبطريقة ما، يمكن أن نقول إن الجدل لا يقوم سوى بتكرار المعضلة ظاهريًا وتأكيدها، بأن يجعل من الزمان تأكيدًا للمعضلة.

وهكذا يؤكِّد أرسطو أن الآن بمعنى ما مطابق لذاته وبمعنى آخر مغاير لذاته (to de nun esti men os to auto esti d'os ou to auto – 219 b). وأن الزمان مستمر بحسب الآن ومنقسم بحسب الآن (kai sunek hes te de o khores to nun , kai dieretai kata to nun 220a 21). كل هذه التأكيدات المتناقضة تجتمع من خلال إعادة استخدام جدلي لمفهوم الخط. هذا الاستخدام الجدلي هو أصلًا كما هو الحال دائمًا قد فرضه التمييز بين القوة والفعل، والمتناقضات يتم حلها ما أن نأخذ في الحسبان العلاقة التي نتصوَّرها بينها: القوة أم الفعل. وهذا التمييز بين القوة والفعل ليس بداهة متوازيًا لأنه هو نفسه خاضع لغائية الحاضر، وللفعل بوصفه حضورًا (ousia, parousia).

يبدو أولًا أن أرسطو يرفض تمثيل الزمان بواسطة الخط، أي بواسطة تسجيل خطي في المكان، بالضبط كما يرفض توحيد ماهية الآن مع النقطة. وكان برهانه – أصلًا – تقليديًا وظل كذلك. وهو يدعو إلى عدم تواجد أجزاء الزمان معًا. فالزمان يتميَّز عن المكان بحسبانه – كما يقول ليبنتز – «نظام تواجد مشترك»، ولكنه «نظام تتابع». ولا يمكن أن تكون العلاقة بين النقاط في ما بينها هي العلاقة نفسها بين الآنات وبعضها. النقاط لا تدمِّر بعضها بعضًا. والحال أنه إذا كان الحاضر لم يلغه الآن التالي، فإنه سيوجد معه وهذا مستحيل. حتى وإن لم يتم إلغاؤه إلّا بواسطة آن بعيد جدًا عنه، فإن عليه أن يتواجد مع كل الآنات الوسيطة والتي يكون عددها لا نهائي (غير محدَّد apeiros) وهذا مستحيل (218a). فلا يمكن لآن أن يتواجد كآن حالي وحاضر مع آن آخر بوصفه كذلك. التواجد المشترك لا معنى له إلّا داخل وحدة لنفس الآن وحده. هذا هو المعنى نفسه الذي يربطه بالحضور. لا يمكن حتى أن نقول إن التواجد المشترك للآنين المختلفين والحاضرين معًا هو أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه: الدلالة ذاتها للتواجد المشترك والحضور مكونة من هذا الحد. عدم إمكانية التواجد المشترك مع آخر (هو نفسه مطابق لذاته) مع آن آخر، هذا ليس محمولًا للآن.. إنه جوهره كحضور.



الآن، الحضور بالفعل للحاضر مكون بوصفه استحالة التواجد المشترك مع آن آخر، أي مع آخر هو نفسه كذاته. الآن هو (في الزمن المضارع) استحالة أن يوجد مع ذاته: مع ذاته أي مع ذات أخرى، مع آن آخر، مع ذات آخر، مع شبيه.

ولكننا كنا قد لاحظنا أن هذه الاستحالة، ما إن تكوَّنت حتى ناقضت نفسها، وتأكَّدت كإمكانية المستحيل. هذه الاستحالة تتضمَّن في جوهرها - كي تكون على ما هي عليه - أن الآن الآخر الذي لا يمكن لآن أن يوجد معه، هو بطريقة ما هو نفسه، وهو أيضًا آن بوصفه كذلك ويتواجد مع ما لا يمكنه أن يتواجد معه. استحالة التواجد المشترك لا يمكن أن تطرح بوصفها كذلك إلّا ابتداء من تواجد مشترك ما، من تزامن لما هو غير متزامن، حيث تتكوَّن هوية الآن وغيريته، ويبقيان معًا في العنصر المتباين لذات ما. كي نتحدث باللاتينية فإن cum أو المشترك الخاص بالتواجد المشترك لا معنى له إلّا انطلاقًا من استحالته والعكس صحيح. المستحيل (التواجد المشترك لآنين) لا يظهر إلّا في تركيب (ولنفهم هذه الكلمة بصورة محايدة دون أن نضمنها أي وضع، أو أي نشاط، أو أي فاعل). ولنقل - في تواطؤ ما - أو أي تضمين لمشترك الآن عدة آنات حالية نقول عنها إن إحداها قد مضى والآخر مستقبل. الآنية المشتركة المستحيلة لعدة آنات حاضرة، ممكنة كاحتفاظ هذه الآنية بعدة آنات متعددة حاضرة. الزمان هو اسم لهذه الإمكانية المستحيلة.

وبالعكس، مكان التواجد المشترك الممكن، وهو ما نعرفه تحديدًا باسم المكان، إمكانية التواجد المشترك، هو مكان استحالة عدم التواجد المشترك. التزامن لا يمكن أن يظهر بالفعل بوصفه كذلك، أي يكون تزامنًا، أي علاقة بين نقطتين، إلّا في تركيب، تواطؤ: وبصورة مؤقتة. لا يمكن أن نقول إن نقطة موجودة مع نقطة أخرى، وأن نقطة - سواء قلنا ذلك أم لم نقل - لا يمكن أن توجد مع نقطة أخرى. لا يمكن أن توجد نقطة أخرى معها، إلخ.، دون تزمين. وهذا التزمين يربط معًا آنين مختلفين. الـ«مع» المعية الخاصة بالتواجد المشترك المكاني لا يمكن أن تنبثق إلّا مع «الـمعية» الخاص بالتزمين. وهو ما بينه هيجل. هناك «معية» للزمان تجعل «معية» المكان ممكنة. ولكنها لا تُنتج بوصفها «معية» بدون إمكانية المكان. في Aussersichsein الخالص، لا يوجد مكان محدد إلّا بالزمان.

في حقيقة الأمر، حين نتطرق لهذه القضايا على هذا النحو، نكون في نطاق السذاجة. إذ نتحدث وكأن الاختلاف بين المكان والزمان معطى لنا، وكأنه اختلاف بديهي



ومؤسس. والحال أن هيجل وهيدجر يذكراننا بأننا لا يمكن أن نعامل المكان والزمان كمفهومين أو كموضوعين. نحن نتكلم بسذاجة عند كل مرة نتناول فيها المكان والزمان بوصفهما إمكانيتين يمكننا المقارنة بينهما ووضعهما في علاقة. نتكلم بسذاجة خصوصًا عند كل مرة نعتقد فيها - ونحن نقوم بذلك - أننا نعرف ما هو المكان أو الزمان، وما هو الجوهر بوجه عام ضمن الأفق الذي نظن أننا نستطيع أن نطرح مسألة المكان والزمان فيه. نفترض حينئذ أن سؤالًا ما ممكن عن جوهر المكان والزمان، من دون أن نتساءل عمَّا إذا كان يمكن للجوهر أن يكون الأفق الصوري لهذا السؤال، وعما إذا كان جوهر الجوهر قد تحدد سلفًا وخفيةً - بوصفه حضورًا على وجه الدقة - على أساس «حكم» يتعلق بالمكان والزمان. ليس علينا - إذن أن نمد علاقة بين الزمان والمكان، فكل مصطلح من الاثنين يكون هو ما ليس هو، ولا يتماسك منذ البدء إلّا من خلال المقارنة نفسها.

بيد أن أرسطو يتناول الاختلاف بين الزمان والمكان (على سبيل المثال التمييز بين الآن والـنقطة) على أنه اختلاف مؤسس. والتحديد الملغز لهذا الاختلاف كامن في نصه، متواري، مختبئ ولكنه يعمل في إطار هذا التواطؤ، التواطؤ بين الذات والآخر داخل الـ«معية» أو المجموع، أو التزامن الذي لا تكون فيه فكرة التواجد معًا تحديدًا للوجود وإنما إظهارًا للوجود ذاته. كل جاذبية نص أرسطو قائمة على كلمة صغيرة ترى بالكاد، لأنها تبدو بديهية ومتوارية مثل كل ما هو بديهي، ممحاة وتعمل بفاعلية لأنها مختلسة من موضوع الكلام. هذه الكلمة الصغيرة «مع» ama، هي المسلم به، وهي التي تعمل الخطاب في ترابطه. هذه الكلمة الصغيرة «مع» هي ما يشكل من الآن فصاعدًا مفصل (clavis) الميتافيزيقا. إنها هذا المفتاح الصغير الذي يفتح ويغلق في آن واحد تاريخ الميتافيزيقا. وهي بمثابة الترقوة التي يستند إليها ويتحدد كل القرار المفهومي لخطاب أرسطو. تظهر هذه الكلمة خمس مرات في 218a، وهي تعني باليونانية «معًا»، «كله في مرة واحدة» كلاهما معًا، «في آن». هذا التعبير ليس مكانيًا ولا زمانيًا. وازدواجية الـتزامن التي تحيل إليها لم تجمع بعد، وبذاتها، لا النقاط ولا الآنات، لا الأماكن ولا المراحل. ومع ذلك فهي تعبر عن التواطؤ، عن الأصل المشترك للزمان والمكان، والظهور المشترك بوصفه شرطًا لكل ظهور للوجود. إنها تقدم، بطريقة ما؛ الزوج بوصفه الحد الأدنى. ولكن أرسطو لا يقول ذلك. إنه يقيم برهانه على البداهة غير الملحوظة لما تقوله كلمة «مع». إنه يقوله دون أن يقوله. إنه يتركه يقال أو بالأحرى يُتركه يقول ما يقوله.



فلنتحقق من ذلك، إذا كان الزمان يبدو، في الفرضية الأولى في المعضلة، بوصفه لا يمثل جزءًا من الحضور الخالص بوصفه كذلك، فذلك لأنه مكون من الآنات (أجزاءه)، وأن آنات عديدة لا تستطيع:

1) لا أن تتتابع مدمِّرة بعضها بعضًا - مباشرة - الواحدة تلو الأخرى، لأنه في هذه الحالة لن يكون هناك زمان؛

2) ولا أن تتتابع مدمِّرة بعضها بعضًا بطريقة تكوينية غير مباشرة، لأنه في هذه الحالة ستكون الآن الوسيطة متزامنة ولن يكون هناك زمان؛

ولا أن تبقى (في) (نفس) الآن، لأنه في هذه الحالة، ستكون الأشياء التي تقع بفاصل زمني مقداره عشرة آلاف سنة معًا في نفس الزمان، وهو أمر غير معقول. ومثل هذا العبث الذي ينكره التسليم بعبارة «في نفس الوقت» هو الذي يشكل المعضلة بوصفها معضلة.

هذه الفرضيات الثلاث تجعل موجودية الزمان أمرًا لا يمكن التفكير فيه. والحال أنها هي نفسها لا يمكن التفكير فيها إلّا من خلال الظرف الزماني اللازماني «مع». فلننظر بالفعل إلى توالي الآنات.. الآن السابق ينبغي، في ما يقال، أن يتم تدميره بواسطة الآن التالي. ولكن، كما يجعلنا أرسطو نلاحظ، لا يمكن أن يتم تدميره «في ذاته» (en eauto) أي في اللحظة التي هو موجود فيها (الآن، بالفعل). كما لا يمكنه بالأحرى أن يُدمر في آن آخر، لأنه حينئذ لن يُدمر بوصفه آن، في ذاته، أو بوصفه آن قد كان، لإنه يبقى غير قابل لفعل الآن التالي. «وهذا يعني بالفعل استحالة أن ترتبط الآنات بعضها ببعض، كما ترتبط النقطة بنقاط أخرى. وإذا كان الآن لا يتدمر في التو، وإنما في آن آخر، فإنه سيكون في نفس الوقت «مع» آنات وسيطة عددها لا نهائي، وهو مستحيل.

ولكن ليس من الممكن أن يظل الآن دائمًا هو نفسه. وذلك لأنه لا شيء محدَّد بالقسمة يكون له حد واحد، سواء أكان مستمرًا بحسب المفرد أو الجمع؛ والحال أن الآن يمثِّل حدًا، ويمكن لنا أن نعد الزمان محدودًا. ثم، إذا كان الوجود يكون في نفس الوقت بحسب الزمان، فلا يكون سابقًا ولا لاحقًا، فهذا يعني الوجود في المتطابق، أي في الآن. وإذا كانت الأشياء السابقة والأشياء اللاحقة هي في هذا الآن، فإن ما وقع منذ آلاف السنين سيكون في نفس الوقت مع ما يقع الآن، ولن يكون هناك شيء سابق ولا لاحق على شيء (218a).



هذه هي المعضلة. إذ تستبعد أصلًا، رغم بدايتها السينمائية، مطابقة هذا الفكر للزمان مع الخط الذي يمثل الحركة، ولا سيما إذا كان هذا التمثيل ذا طبيعة رياضية؛ وذلك لأن الآنات ليست موجودة «في نفس الوقت» مثل النقاط (218a)؛ ولأن الزمان ليس الحركة (218b): ولأن المقال الرابع من كتاب الطبيعة يميِّز بين الخط بوجه عام والخط الرياضي (222a ويتحدَّث أرسطو هنا عمَّا يحدث للخطوط الرياضية والتي دائمًا ما تكون النقاط فيهًا هي هي)؛ وأخيرًا لأن الزمان، كما سنرى، بوصفه عددًا معدود للحركة، ليس في جوهره ذا طبيعة حسابية، ونظرًا لكل هذه الأسباب، فمن البيِّن أن لا نتعامل مع هذا المفهوم السينماتوغرافي للزمان، الذي أدانه برجسون بشدة، وألا نتعامل بالأحرى مع نزعة رياضية أو حسابية بسيطة. بل على العكس يبدو برجسون - وربما بشكل مختلف عمَّا أشار إليه هيدجر - أكثر أرسطية مما يتصوَّر هو نفسه[22].

كيف يدخل الزمان في سطر مع الطبيعة(الفيزياء)؟

1- الزمان ليس هو الحركة (kinesis) ولا هو التغيير (metabole). فهذان ليسا إلّا في الوجود المتحرِّك أو الوجود - المتغير، وهما بصورة أو بأخرى بطيئان أو سريعان وهو ما لا يمثِّل حال الزمان. ولكن على العكس الزمان هو الذي يجعل الحركة والتغيير، وقياسهما والاختلاف في سرعتهما ممكنًا. هنا يكون الزمان هو المحدد وليس المحدَد (218b).

2- ومع ذلك، لا يوجد زمن من دون حركة. وهنا يربط أرسطو الزمان بالخبرة وبالظهور (dianoia,psykhe,aisthesis). وإذا لم يكن الزمان هو الحركة فلن نستطيع ألا أن نختبره بإحساسنا وتحديدنا لتغيير أوحركة ما. (وهنا يعتبر أرسطو أن الاختلاف بين الحركة والتغيير ليس ذا أهمية وأنه لا ينبغي له أن يهتم به 218b). من الواضح إذن أن الزمان ليس هو الحركة، وأن الزمان ليس من دون حركة (219a).

ما الذي يحيل الزمان الى ما هو غير موجود، أي الى الحركة؟ ما الذي يجدِّد الزمان في الحركة؟ ينبغي أن نبحث في الزمان ti tes kineseos عما يحيله - إجمالًا - الى مكان والى أمكنة متغيرة، وأن نجد المفاهيم الخاصة بهذه العلاقة.

تبدو المقولات الأساسية، خافتة ومعروضة بلا إلحاح وكأنها بديهية. إنها هنا مقولات القياس والتطابق analogie et correspondance. إنها تعيدنا - تحت مسميات



وإزاحات أخرى - الى لغز «وفي الوقت نفسه» الذي يسمى المشكلة ويدلسها ويحكيها ويخفيها في آن واحد.

المقدار مستمر، هذا هو مبدأ الخطاب، ومن ثم فالحركة تتبع نظام المقدار وترتبط به (akolouthei to megethei e kinesis). فهي - إذن - مستمرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعبر السابق واللاحق عن موقفين مكانيين، وبوصفهما كذلك فهما صاحبي مقدار بحسب ارتباط أو تشابه المقدار بالحركة (219a)، أي في الحركة ومن ثم في الزمان،» بما أن الزمان والحركة يرتبط بعضهما ببعض دائمًا». وأخيرًا، يترتب على ذلك أن الزمان مستمر قياسًا على الحركة وعلى المقدار.

وهذا يقودنا الى تحديد الزمان بوصفه عددًا للحركة يتبع ما قبل فيه ما بعد(219ab). ويتحدد هذا التعريف بتمييزه بين العدد والمعدود nombre، وبين العدد والعاد nombrant. يقال العدد بطريقتين dikhos: عدد عاد وعدد معدود (219b). والزمان عدد معدود، وهذا يعنى - وبشكل مفارق - أنه إذا كان الزمان خاضعًا لما هو رياضي، فهو أيضًا غريب عن العدد نفسه وعن العدد العاد وبنفس القدر. غرابة الخيول أو البشر عن الأعداد التي تعدهم، هذا علاوة على أن الخيول والبشر مختلفين فيما بينهم. و«مختلفون فيما بينهم» هذه هي ما تجعلنا أحرارًا في تصور الزمان بوصفه ليس مجرد موجودًا بين الموجودات، بين البشر والخيول. « إنه العدد نفسه الذي يشملهما جميعًا عدد مائة حصان وعدد مائة إنسان، ولكن الأشياء التي يعدها: الخيول والبشر مختلفة فيما بينها». (b 220).

لا يوجد زمان إلّا بقدر ما يكون للحركة عدد. ولكن الزمان بالمعنى الدقيق ليس هو الحركة ولا العدد. إنه يترك نفسه للعد على اعتبار أنه على علاقة بالحركة بحسب الماقبل والما بعد. أما حد قياس الزمان الذي يقبل العد - على هذا النحو - فهو الآن التي تسمح بتجدد الماقبل والمابعد. ولأن الحركة محددة بحسب الماقبل والمابعد، فإن التمثيل للبيان الخطي السطري للزمان يبدو شيئًا مطلوبًا ومستبعدًا لدى أرسطو. يتصل هذا التحديد للزمان بحسب السابق واللاحق بالفعل «بصورة ما بالنقطة». للنقطة - إذن - مقدارها واستمرارها وحدّها، والخط هو استمرارية النقاط. وكل نقطة هي في آن بداية ونهاية لكل جزء. ويمكن لنا أن نعتقد بأن الآن بالنسبة للزمان هي بمثابة النقطة بالنسبة للخط، وأن جوهر الزمان يمكن أن يظل سالمًا وبلاخسارة في التمثيل الخطى له: في السيرورة المستمرة والممتدة لتحديد الزمان - النقاط.



ويؤكد أرسطو بحزم أن الأمر ليس كذلك، وأن التمثيل المكاني والخطى للزمان - على الأقل في هذه الصورة - غير ملائم. وبالتالى فما تم نقده لديه ليس علاقة الزمان بالحركة، وليس الوجود المعدود أو القابل للعد للزمان، وإنما تشبيه هذه العلاقة ببنية معينة للخط grammé.

وإذا كنا نستخدم - بالفعل - النقطة والخط لتمثيل الحركة، ونحرك تعددية النقاط لتكون في آن أصلًا واحدًا، بداية ونهاية، فإن هذه التعددية في الثبات أو هذه السلسلة - إن جاز القول - من الوقفات المتعاقبة، لا تهب لنا الزمان. وحين يذكرنا أرسطو بذلك، فإنه يتعسر علينا تمييز لغته عن لغة برجسون: «لأن النقطة هي الاستمرارية وهي حد المقدار. إنها بالفعل بداية هذا ونهاية ذاك. ولكن هذا جائز إذا اعتبرنا أن العنصر الوحيد هنا مزدوجًا، وأن الوقفة ضرورية بما أن النقطة نفسها ستكون في آن واحد بداية ونهاية» (220a)».

بهذا المعنى، ليست «الآن» هي النقطة، بما أنها لا توقف الزمان، وأنها ليست أصله ولا غايته ولا حده. ولكن أليست الآن - على الأقل - حدًا بالنظر الي أنها تنتمي للزمان. وأهمية عبارة» بالنظرالى» هنا لن تكف عن الاتضاح من الآن فصاعدا.

ومن ثم، فما هو مرفوض هنا ليس الخط grammé بوصفه كذلك، وإنما الخط بوصفه سلسلة من النقاط، وتركيبًا من أجزاء، كل جزء منها يصبح حدًا للوقف. ولكن لو اعتبرنا الآن، أن النقطة بوصفها حدًا لا توجد بالفعل، أي أنها ليست حاضرة، وأنها غير موجودة إلّا بالقوة وعرضًا، وأنها لا تكتسب وجودها إلّا من الخط بالفعل. حينئذ ليس من المستحيل الاحتفاظ بتشبيه الزمان بالخط: بشرط ألا نعتبره سلسلة من الحدود المحتملة، وإنما نعتبره خطًا بالفعل، أو خطًا نفكر فيه انطلاقًا من طرفيه (220a).

وهذا بلا شك هو ما سيسمح لنا بالتمييز بين الزمان والحركة من جانب، والخط من جانب آخر بوصف الأخير سلسلة متجانسة من النقاط - الحدود التي تسير في المكان. وهو أيضًا ما يعنى في الوقت ذاته، التفكير في الزمان والحركة انطلاقًا من نهاية ما telos لخط منتهي بالفعل وحاضر بأكمله وجامع لرسم الخط، أي ماحيًا إياه في دائرة. لا تستطيع النقطة التوقف عن إيقاف الحركة، ولا تستطيع التوقف عن كونها في آن واحد بداية ونهاية اللهم إلّا إذا تلامس الطرفان وإذا تجددت الحركة المنتهية للدائرة بلا توقف، فهاد إنتاج النهاية بصورة لا نهائية كبداية والبداية كنهاية. وبهذا المعنى لن ترفع الدائرة حد النقطة إلّا بتنمية قوتها. تفهم الميتافيزيقا الخط فيما بين النقطة



والدائرة، القوة والفعل (الحضور)،...الخ. وكل النقد الموجه الى التصور المكاني للزمان من أرسطو الى برجسون قابع داخل حدود هذا الفهم. ولن يكون الزمان - حينئذ - سوى اسمًا للحدود التي يفهم من خلالها الخط على هذا النحو، ومع هذا الفهم للخط سيفهم الأثر بوجه عام. إذ لم يتم التفكير في أي شيء آخر غير هذا تحت اسم الزمان. فالزمان هو ما يتم التفكير فيه انطلاقًا من الوجود بوصفه حضورًا. فإذا كان ثمة شيء ما له علاقة بالزمان وليس هو الزمان، فيمكن التفكير في هذا الشيء فيماوراء تعريف الوجود بوصفه حضورًا. ولا يمكن لهذا الشيء أن نسميه زمانًا. لقد تم التفكير دائمًا في القوة والإمكانية والديناميكية تحت اسم الزمان بوصفها خطًا غير مكتمل في أفق نزعة أخروية أو غائية، خطًا يحيل بحسب الدائرة الى علم الآثار والحفريات. نجد هنا رجعة ما في الحركة المنتظمة لكل هذه المفاهيم. نقد مفهوم «الآن» أو تحديد أيٍ من هذا المفاهيم داخل نسقه يعني دائمًا أننا نلف حول أنفسنا ويجب علينا فهم هذه العبارة بكل ما تحمله من معنى. أن نلف حول أنفسنا: أي أن نعيد تكوين النسق ذاته ولكن وفق تصور آخر. ولا يلزم هنا أن نتعجل في إدانة هذه الحركة بوصفها إسرافًا أو تكرارًا، إنها ذات صلة جوهرية بحركة الفكر. فهل سنستطيع تمييزها - في آن واحد - عن الدائرة الهيجلية للميتافيزيقا، وعن الأنطو - تيولوجيا، وعن تلك الدائرة التي نبهنا هيدجر مرارًا الى وجوب تعلم الدخول إليها بطريقة ما؟

أيًا ما كان أمر هذه الدائرة، أو دائرة الدوائر، فإنه يمكن لنا أن نتوقع سلفًا وبأكثر السبل صورية أننا قد نفك شفرة نقد ورد في نص سابق أو بالأحرى شفرة تحديد شاجب لحد، لتخطيط التحديد الذي ظننا أننا افتتحناه في لحظة ما بشكل مضاد. وبصورة أكثر بساطة، يحمل كل نص من نصوص الميتافيزيقا في داخله، على سبيل المثال، بالنسبة للمفهوم المسمى بـ«الشائع» فإن المصادر التي سوف نستعيرها من نسق الميتافيزيقا لنقد الميتافيزيقا متاحة منذ اللحظة التي يبدأ فيها تحديد علامة «الزمان» أو عدم تحديدها - أي دال ومدلول علامة الزمان، وحدة الكلمة والمفهوم بوجه عام - بالـ«شيوع» الميتافيزيقي، بالعمل داخل الخطاب. وينبغي - انطلاقًا من هذه الضرورة الصورية - تأمل شروط الخطاب المتجاوز للميتافيزيقا، وذلك على افتراض أن مثل هذا الخطاب ممكن أو أنه يعلن عن نفسه في ثنايا هامش ما.

وهكذا وحتى نظل في غمار الأفق الأرسطي، يبدو المقال الرابع لكتاب الطبيعة لأرسطو - بلا شك - توكيدًا لتحديد هيدجر للزمان. يعتقد أرسطو بلا شك أن الزمان - ابتداءً من الحضور وبوصفه رجعة منطلقة من الآن من النقطة، الخ - ورغم ذلك



يمكن أن تنتظم قراءة تتكرر في نصه لهذا التحديد ونقيضه. والتي تعمل على إظهار أن التحديد مازال محكوما بنفس مفاهيم التحديد.

فلنتابع هذا البرهان، أي بدء الحركة أكثر من مرة وفق المسار الذي بيناه.

مثله مثل النقطة بالنسبة للخط، يكون الآن - إذا ما اعتبرناه حدًا - عرضًا بالنسبة للزمان. إنه ليس الزمان، ولكنه حدوثه العرضي (220a). لا تحدد الآن: الحاضر - إذن - جوهر الزمان. ولا يتم التفكير في الزمان انطلاقًا من الآن. ولهذا السبب فإن إضفاء الطابع الرياضي على الزمان له حدود. وعلينا أن نفهم ذلك الزمان بكل المعاني نظرًا لأنه يقتضي حدودًا، آنات مشابهة للنقاط، وأن الحدود هي دائمًا أعراض وإمكانيات، وأن الزمان لا يمكن تحديده رياضيًا بصورة كاملة، وأن اضفاء الطابع الرياضي عليه له حدود، وأن هذا الطابع بالنظر الى جوهره يظل عرضيًا. فالآن هي عرض الزمان بوصفها حدًا. هذه قضية بالمعنى الدقيق: ولنتذكر الفارق بين الحاضر والآن، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، الآن بوصفها حدًا تستخدم - أيضًا - في القياس وفي العد. ونظرًا لأن الحد يعد - كما يقول أرسطو - فهو عدد. والحال أن العدد لا ينتمي الى الشيء المعدود. فإذا كان هناك «عشرة» أحصنة فإن العدد «عشرة» ليس من جنس الخيل. إنه ليس جوهر الحصان، إنه من موقع آخر (alothi). لا تنتمي «الآن» الى جوهر الزمان، إنها في موقع آخر، أي خارج الزمان، غريبة عن الزمان. ولكنها غريبة كعرض له. وهذه الغرابة هي التي ربما تنتزع نص أرسطو من التحديد الهيدجري. فالغرابة متضمنة في نسق التعارضات المؤسسة للميتافيزيقا: إنها مدركة على أنها عرضية وافتراضية وقوة وعدم اكتمال للدائرة وحضور ضعيف... الخ. الآن هي - إذن -: 1 - جزء مكون للزمان وعدد غريب عن الزمان. 2 - جزء مكون للزمان وجزء عرضي للزمان ويمكن لنا أن نعتبر الآن هذا وذاك. إن لغز الآن محكوم بالاختلاف بين الفعل والقوة، بين الجوهر والعرض، كما هو محكوم بكل نسق التعارضات المرتبطة بالآن. فالزيغ الموجود في عبارة «بالنظر الى» السالفة الذكر، وتعدد الدلالات هو ما سوف يتضح وجوده كلما تقدمنا في النص: ولا سيما في الفقرة 222a، حيث يحشد أرسطو كل نسق المعطيات التي يمكن تبنيها بخصوص الآن، وكل النظام الخاص بعبارة «بالنظر إلى» والذي بمقتضاه يمكن لذات الأشياء أن تقال بحسب القوة أو الفعل» (الطبيعة I، [illegible])

ما ينظم تعدد الدلالات هنا ويوزعها هو - إذن - تعريف الحركة بوصفها «كمال أول [illegible] لما هو موجود بالقوة بوصفه كذلك»، كما ورد في التحليل الحاسم



للحركة الذي قدمه المقال الثالث من كتاب الطبيعة (ab 201). ويتمخض عن غموض الحركة هنا - وهي فعل القوة بوصفها قوة - بالضرورة نتيجة مزدوجة بالنسبة للحركة وكذلك الزمان. فمن جهة، الزمان بوصفه عددًا للحركة يوجد في ناحية اللاوجود، المادة، القوة، وعدم الاكتمال. أما الوجود بالفعل، فالحركة فيه ليست هي الزمان وإنما هي الحضور الأبدي. يذكرنا أرسطو بذلك في المقال الرابع من كتاب الطبيعة: «من البديهي - إذن - ألا توجد الكائنات الخالدة - بوصفها خالدة - في الزمان» (221b). ومن جهة أخرى، نجد أن الزمان ليس هو اللاوجود، كما أن اللاموجودات ليست في الزمان. ليوجد شيء في الزمان، ينبغي له أن يكون قد بدأ في الوجود وأن يتجه مثل أية قوة إلى الفعل وإلى الصورة [24]: «من البديهي - إذن أن اللاوجود لن يوجد دومًا في الزمان... » (221b).

وعلى الرغم من أن الحركة والزمان قد تم إدراكهما انطلاقًا من الوجود بوصفه حضورا بالفعل، فكل من الحركة والزمان ليس موجودًا (حاضرًا) ولا لاموجودًا (غائبًا). إن مقولة الرغبة والحركة بوصفهما كذلك، هي في آن واحد مقولة طيعة ومستبعدة أصلًا أو لاحقًا - في نص أرسطو - لتحديد الميتافيزيقا بوصفها فكر الحاضر أو لقلب هذه الميتافيزيقا على السواء.

ينبغي التفكير في لعبة الطاعة والاستبعاد هذه في إطار قاعدتها الصورية، وذلك إذا ما أردنا قراءة كتب تاريخ الميتافيزيقا. أي قراءتها من خلال الانفتاح الذي أحدثه الاختراق الهيدجري لها بالتأكيد، بوصفه التجاوز الوحيد المتفكر للميتافيزيقا بوصفها كذلك. وقراءتها أيضًا وأحيانًا - بإخلاص - فيما وراء بعض القضايا والنتائج التي وقف عليها هذا الاختراق الهيدجري، واتخذها منطلقًا وسندًا له في قراءته مثلًا لأرسطو وهيجل في فترة الوجود والزمان. وينبغي لهذه القاعدة الصورية أن تهدي قراءتنا [25] لمجمل النص الهيدجري ذاته. كما ينبغي لها أن تسمح لنا بالتساؤل عما إذا كانت فترة الوجود والزمان مسجلة في داخله؟.

ختام الخط وأثر الاختلاف:

أوردنا كل ذلك لكي نقترح ما يلي:

1 - ربما لا يكون هناك «مفهومًا شائعًا للزمان» إذ ينتمي مفهوم الزمان من أوله لآخره الى الميتافيزيقا، وهو مسمى لسيطرة الحضور. ينبغي علينا - إذن - أن نستنتج من ذلك أن كل نظام المفاهيم الميتافيزيقية، عبر كل تاريخها - يفاقم من «شيوع» هذا



المفهوم (وهو ما لم يعترض عليه هيدجر، بلا شك). غير أنه ليس بمقدورنا معارضة هذا المفهوم بمفهوم آخر للزمان، بما أن الزمان بوجه عام ينتمي الى منظومة المفاهيم الميتافيزيقية. فإذا ما أردنا صياغة مفهوم آخر، فسرعان ما سنعي أننا سوف نشيد هذا المفهوم اعتمادًا على محمولات ميتافيزيقية أو أنطو - تيولوجية أخرى.

ألم تكن هذه هي الخبرة التي عايشها هيدجر في الوجود والزمان؟ إن الزلزلة الغريبة التي تعرضت لها هذه الأنطولوجيا الكلاسيكية مازالت باقية بشكل ضمنى في نحو ومعجم الميتافيزيقا. وتنتظم كل التعارضات المفاهيمية التي تستخدم لهدم الأنطولوجيا حول محور أساسي، محور يفصل الأصلى عن غير الأصلي، وفي نهاية المطاف، يفصل الزمانية الأصلية عن زمانية السقوط.

والحال كذلك، لن يكون من الصعب فقط، أن نعزو ببساطة الى هيجل مسألة «سقوط الروح في الزمان» كما حاولنا أن نبين ذلك فيما سبق. فحتى إذا اعتبرنا أن بمقدورنا أن نفعل ذلك، فربما ينبغي علينا إزاحة هذا التحديد للحد. لا يتمثل الحد الميتافيزيقي أو الأنطولوجي - تيولوجي، بلا شك في التفكير في سقوط الزمان (ابتداء من لازمان أو من أبدية غير زمانية ليس لها أي معنى عند هيجل)، وإنما في التفكير في السقوط بوجه عام كما يقترح كتاب «الوجود والزمان» من خلال موضوعه الرئيسي ومن خلال موقع هذا السقوط الذي يتم الإلحاح عليه عند الحديث عن زمان أصلي وزمان مشتق. إذ يكتب هيدجر على سبيل المثال في نهاية الفقرة 82 التي يخصصها للحديث عن هيجل فيقول: «الروح، لا تسقط في الزمان، وإنما الوجود الفعلي «يسقط» بوصفه انحطاطًا ابتداءً من زمانية أصلية. ولكن هذا الهبوط يمتلك امكانيته الوجودية الخاصة ووفق نمط لزمانيته الخاصة، نمط ينتمي الى الزمانية...».

وعند هذه الزمانية الأصلية التي تختتم «الوجود والزمان»، يتساءل هيدجر إذا ما كانت هذه الزمانية تشكل أفق الوجود، وإذا ما كانت تقودنا إلى معنى الوجود. ولكن، ألا يعد التعارض بين الزمان الأصلي والمشتق تعارضًا ميتافيزيقيًا؟ أليس البحث عن الأصلي archie بوجه عام - وأيًا ما كانت الاحتياطات التي تحيط بهذا المفهوم - هو العملية «الجوهرية» للميتافيزيقا؟ وحتى لو افترضنا أن باستطاعتنا أن نستبعد هذه العملية رغم قوة القرائن المفترضة لها، ألا نجد نوعًا من الأفلاطونية في هذا السقوط؟ ولماذا نصف الزمانية بالأصلية والخالصة أو غيرالأصلية وغير الخالصة، إذا ما نحينا أي انشغال أخلاقي؟ يمكن أن نضاعف هذه الأسئلة حول مفهوم «النهائية»، وهي نقطة الانطلاق للتحليل الوجودى للوجود في كتاب الوجود والعدم، وهو ما يبرره الاقتراب



الملغز للذات من الذات [26] أو بواسطة تطابق الذات مع الذات السائلة (5 §)، الخ. وإذا كنا قد اخترنا التعارض المشيّد لمفهوم الزمانية، فذلك لأن كل التحليل الوجودي يقود إليه.

2 - ويظل السؤال الذي نطرحه هنا عن فكر هيدجر من داخله. إذ ليس بختامه «لكتابه الوجود والزمان» وإنما بمقاطعته له يتساءل هيدجر عما إذا كانت «الزمانية الأصلية» تقودنا إلى معنى الوجود. ونحن هنا لسنا بإزاء تحديد لبرنامج وإنما بإزاء سؤال وإثارة. بإزاء إزاحة، تحويل للتربة، إن لم يكن محو لموضوع الزمان وكل ما يرتبط به في كتاب «الوجود والزمان». وهو ما يدفعنا الى التفكير في أننا - ومن دون وضع ضرورة نقطة انطلاق بعينها في الميتافيزيقا موضع مساءلة، ومن دون أن نتساءل على نحو أقل حدة عن مدى فاعلية «التدمير» destruction الذي يقدمه النظام التحليلي لكتاب «الوجود والزمان» هنا - من دون كل ذلك، ينبغي علينا ولأسباب جوهرية أن نتناول الأمر بصورة أخرى، ويمكننا أن نقول ذلك حرفيًا، ينبغي علينا أن نغير الأفق.

من الآن فصاعدًا، لن يشكل موضوع الزمان وكل الموضوعات المرتبطة به في كتاب «الوجود والزمان» (ولا سيما موضوعات الوجود والنهائية والتاريخية) الأفق المتعالى لمسألة الوجود، وإنما سيعاد - مرورا بها - بناؤها انطلاقًا من موضوع حقب الوجود époqualité de l'être

إذن ماهو وضع الحضور في كل ذلك؟ لا نستطيع أن نفكر بسهولة في الكلمة اللاتينية *لحضور* حركات الاختلاف التي تقع في النص الهيدجري. فالمهمة هنا هائلة وعسيرة. فلنحدد لها فحسب نقطة استدلال. كان من الصعب، ونميل الى القول بأنه من المستحيل أن نميز بدقة - في كتاب الوجود والزمان لهيدجر وكتاب مشكلة الميتافيزيقا لكانط - بين الحضور بوصفه Anwesenheit والحضور بوصفه Gegenwartigkeit(الحضور بالمعنى الزماني للآنية). فالنصان اللذان ذكرناهما للتو يستوعبان معنيي الحضور بوضوح. كانت الميتافيزيقا تشير - إذن - إلى تعريف لمعنى الوجود بوصفه حضورًا لهذين المعنيين وبالتزامن بينهما.

فيما وراء كتاب «الوجود والزمان»، يتضح لنا أكثر فأكثر أن Gegenwartigkeit (وهي التحديد الأساسي للحضورousia) ليس في ذاته سوى انكماش الحضور المتمثل في Anwesenheit. وهو ما يسمح لنا باستدعاء حضور الحاضر gegenwartig Anwesende في «كلام آنكسيماندرAnaximandre». كما تدل الكلمة اللاتينية présence



الحضور ضمنيًا بالأحرى على تقليص من نوع آخر تحت جنس الذاتية والتمثيل. هذه التحديدات المتواترة للحضور Anwesenheit، بوصفها تحديدًا افتتاحيًا لمعنى الوجود لدى الإغريق، تحدد لنا مسألة قراءة نصوص الميتافيزيقا من قبل هيدجر وقراءتنا نحن لنصوص هيدجر. يتمثل تحديد الحد الهيدجري أحيانًا في استدعاء للحضور من تحديد أكثر حصرًا إلى تحديد أقل حصرًا له، وفي الصعود - على هذا النحو - من الحضور الى مشارف فكر أكثر أصالة للوجود بوصفه حضورًا، وأحيانًا يتطرق هيدجر لمساءلة هذا التحديد الأصلي نفسه ويتيحه للتفكير بوصفه ختامًا: ختامًا يونانيًا - غربيًا فلسفيًا.

وبحسب هذه اللفتة الأخيرة، يتعلق الأمر إجمالًا، بالتفكير في الصيرورة Wesen، أو بالتماس فكر للصيرورة التي لم تعد بعد حضورًا Anwesen. في الحالة الأولى تحدث الإزاحة من داخل الميتافيزيقا (ميتافيزيقا الحضور) بوجه عام. والإلحاح على هذه المهمة وامتدادها يفسر لنا كيف تشغل هذه الإزاحات من داخل الميتافيزيقا تقريبًا كل نص هيدجر، طارحة نفسها بوصفها كذلك، وهو ما يعد أمرًا نادرًا.

اللفتة الثانية وهي الأكثر صعوبة والأكثر عمقًا والأكثر إثارة للتساؤل، هي تلك التي لم نستعد لها بالقدر الكافي، إذ تتيح لنا بالكاد التعرف على خطوطها العريضة، وتعلن عن نفسها في الشقوق المحسوبة للنص الميتافيزيقي.

نصان، يدان، نظرتان، إنصاتتان متصلتان ومنفصلتان في آن واحد.

لا يمكن للعلاقة بين النصين، بين الحضور بوجه عام Anwesenheit وما يتجاوزه عشية الفلسفة اليونانية أو فيما وراءها، بأي شكل كان أن تتاح للقراءة في صورة الحضور، وذلك على افتراض أن شيئًا ما يمكن أصلًا أن يتيح نفسه للقراءة في صورة على هذا النحو. وعلى الرغم من أن ما يجعلنا نفكر فيما وراء الختام ليس ببساطة شيئًا غائبًا. أغائب هو، أم إنه يمنحنا شيئًا لنفكر فيه كان أو سيكون ومازال قيد نمط سلبي للحضور. ينبغي إذن للعلامة الدالة على هذا التجاوز، أن تكون متجاوزة على الإطلاق وذلك بالنظر لكل حضور - غياب ممكن، ولكل إنتاج أو اختفاء لموجود بصفة عامة. ورغم ذلك تظل هذه العلامة ذات دلالة وبطريقة ما لا يمكن معها للميتافيزيقا بوصفها كذلك أن تضيعها. ينبغي لتجاوز الميتافيزيقا أن يكون هناك أثر مسجل في النص الميتافيزيقي يشير إلى نص مختلف لا على حضور آخر أو صورة أخرى للحضور. ومثل هذا الأثر لا يمكن تعقله ميتافيزيقيًا، ولا يوجد أي عنصر فلسفي مؤهل للتحكم فيه، فهو ذاك الذي يستعصي على كل تحكم. الحضور وحده يحكم نفسه.



ولا يمكن لصيغة تسجيل هذا الأثر في النص الميتافيزيقي أن تكون قابلة للتفكير فيها إلى الحد الذي ينبغي معه وصفها بأنها محو للأثر نفسه. فالأثر يقع في النص كما يمحو نفسه، وللأثر أن يمحو نفسه وأن يخدع بنفسه كل ما يمكن أن يبقيه في حالة حضور. الأثر ليس مدركًا وليس غير قابل للإدراك.

وهكذا نرى أن الاختلاف بين الوجود والموجود هو ذاك الذي تم نسيانه في تحديد الوجود في الحضور، والحضور في الحاضر. هذا الاختلاف مدفون لدرجة أنه لم يبق منه أثر. لقد تم محو أثر الاختلاف. فإذا ما فكرنا في أن الاختلاف نفسه هو شيء مخالف للحضور والغياب، وأنه هو الأثر، فإن أثر الأثر هو الذي اختفى حين تُنُوسِيَ الاختلاف بين الوجود والموجود.

أليس هذا فيما يبدو هو ما يقوله لنا «كلام آنكسيماندرAnaximandre»: «نسيان الوجود هو نسيان الاختلاف بين الوجود والموجود». الاختلاف مفتقد، ويظل منسيًا، فقط ما هو منظور إليه على إنه مختلف الحاضر والحضور يمكن له أن يخرج من مكمنه، ولكن، ليس بوصفه موسومًا بأنه مختلف، بل على العكس، إذ ينمحي الأثر الصباحي للاختلاف ما أن يظهر الحضور كـ(موجود) حاضر، ليلقى مصدره في (موجود) حاضر اسمي.

غير أنه في الوقت نفسه، ينبغي لهذا المحو للأثر أن يكون تابعًا لأثر في النص الميتافيزيقي. فالحضور - في هذه الحالة وبعيدًا عن كونه هو ما تدل عليه العلامة، أو ما يحيل إليه الأثر بحسب ما نظن على نحو شائع - الحضور هو أثر أثر الأثر، أثر محو الأثر. وهذا بالنسبة لنا هو نص الميتافيزيقا. وهذه هي اللغة التي نتحدث بها. ووفق هذا الشرط وحده يمكن للميتافيزيقا ولغتنا أن تشيرا إلى انتهاكهما الخاص [11]. ولهذا السبب، لا يوجد أي تناقض في أن نفكر في محو ورسم الأثر في آن واحد. ولهذا السبب أيضًا لا يوجد تناقض بين المحو المطلق «للأثر الصباحي» للاختلاف وما يدخره كأثر مصان ومنظور إليه في الحضور. كما لا يتناقض هيدجر مع نفسه حين يكتب لاحقًا: «لا يمكن لاختلاف الوجود عن الموجود بحال أن يترتب على الخبرة بوصفها نسيانًا إلّا إذا كان قد تم اكتشافه من قبل مع حضور الحاضر (mitdem Anwesen des Anwesenden)، وإلا إذا أصبح على هذا النحو ممهورًا بأثر يظل مصانًا في اللغة التي يفد إليها الوجود».

ينبغي حينئذ الاعتراف بأن كل تحديدات مثل هذا الأثر - كل الأسماء التي نمنحها



إياه - تنتمي بوصفها كذلك الى نص ميتافيزيقي يصون الأ' ـمي الى الأثر نفسه. إذ لا يوجد أثر بذاته، أثر خالص. يقول هيدجر أنه لا يـ ـكن للحضور أن يظهر بوصفه كذلك (Lichtung des Unterscheides kann deshaldauchnicht bedeuten,dass der Unterschied alsder، Unterschield erschcint) بمعنى أنه لا يمكن للاختلاف الذي هو أثر هذا الأثر أن يظهر أو يسمى بوصفه كذلك، أي في حضوره. أن تعبير بوصفه كذلك وبوصفه كذلك هو ما يتوارى عنا للأبد. وعلى هذا النحو ستكون التحديدات التي تسمي الاختلاف دائمًا من باب الميتافيزيقا. ولا نستثني من ذلك تحديدات الاختلاف بوصفه اختلاف الحضور عن الحاضر (Anwesen /Anwesend)، ولكن أساسًا تحديد الاختلاف بوصفه اختلاف بين الوجود والموجود.

فإذا لم يعن الوجود - بحسب هذا نسيان الفلسفة اليونانية له والذي شكل في ذات اللحظة قدومه - أبدًا شيئًا آخر غير الموجود، فهذا يعنى - عندئذ - أن الاختلاف ربما كان أقدم من الوجود نفسه. يوجد اختلاف لم يتم التفكير فيه أكبر من الاختلاف بين الوجود والموجود. ولا شك أنه لا يمكننا أن نسميه بوصفه كذلك في لغتنا. ففيما وراء الوجود والموجود، يرجيء هذا الاختلاف نفسه بلا توقف، ويخلف لنفسه آثاراً. وهذا الإرجاء هو الأثر الأول والأخير، إذا ما كان ومازال بمقدورنا هنا أن نتحدث عن أصل ونهاية. ويطرح علينا مثل هذا الإرجاء أساسًا، ومازال، التفكير في كتابة بلا حضور ولا غياب، بلا تاريخ ولا سبب ولا أصل ولا غاية. كتابة مزعجة بصورة مطلقة لكل جدلية dialectique وكل لاهوت وكل غائية وكل أونطولوجيا. كتابة تتجاوز كل ما احتواه تاريخ الميتافيزيقا في شكل الخط الأرسطي، في نقطته، في سطره، في دائرته، وفي زمانه ومكانه.



الهوامش:

1 - ص 25، القضية نفسها، بالشكل نفسه، تحتل مكانة القلب من كتاب *كانط ومشكلة الميتافيزيقا*.

لن نندهش إذن، فهذا الكتاب يغطي كتاب *الوجود والزمان* *Sein und Zeit*: وهو منبثق عن المحاضرات التي أُلقيت في عامي 1925 - 1926، كما كان له أيضًا أن يتداعى ومحتوى الجزء الثاني غير المنشور *للوجود والزمان*. على هذا النحو يعرض هذا الكتاب «الهدف من الأنطولوجيا الأساسية»، ضرورة تحليلية *الوجود - ها هنا* *Dasein* وتفسير «للقلق بوصفه زمانية temporalité»، مثلًا، يكتب هيدجر: «ما الذي يتماسك في واقعة أن الميتافيزيقا القديمة تحدد ontôs on الموجود الذي هو أيضًا موجود والذي ربما لا يكون إلّا وجودًا مثل aiei on؟ وجود الموجود يُفهم ظاهريًا هنا بوصفه *دوامًا والحاحًا*، أي مشروع يكمن في هذا الفهم للوجود؟ *المشروع الذي يرتبط بالزمن*، لأن «الخلود» نفسه، الذي يُفهم إلى حد ما بوصفه الحالات الآنية «nunc stans» ، غير قابل للإدراك من كل جهة إلّا بوصفه «الآن»، «مستمر»، انطلاقًا من الزمن. ما الذي يتماسك في واقعة أن الموجود بمعناه الحقيقي يتم فهمه بوصفه حضورًا ousia, parousia وفق دلالة هي في العمق تعني « «الحضور»، المجال الحاضر مباشرة وفي كل لحظة «يمتلكه»؟ ما يتم التنكر له في هذا المشروع، هو هذا: الوجود يعني الاستمرار في الحضور. هل هكذا لا تتراكم، حتى في الفهم التلقائي للوجود، تحديدات الزمن؟... هل الصراع من أجل الوجود لا ينزلق منذ بداية اللعبة إلى أفق الزمن؟... جوهر الزمن على النحو الذي صاغه به أرسطو، بطريقة حاسمة في تاريخ الميتافيزيقا المستقبلية، ألا يزود هذا الموضوع بأية إجابة. على العكس، نستطيع أن نبين أنه، تحديدًا هذا التحليل للزمن قد استرشد بفهم للوجود، فهم في تخفيه على ذاته في صياغته نفسها، قد انطوى على الوجود بوصفه حضورًا مستمرًا، ونتيِّجة لذلك حدد «وجود» الزمن انطلاقًا من «الآن»، أي من خاصية الزمن التي هي في ذاته دائمًا وباستمرار *حاضرة*، أي حقيقة *تكون est*، بالمعنى القديم لهذه الكلمة» (كانط ومشكلة...§ 44، ص 230 - 231) عن العلاقة بين Anwesen و Gegenwärtigen انظر أيضًا *الوجود والزمان* *Sein und Zeit , p 326*.

2 - نستطيع أن نقرأ الصفحات التالية بوصفها مقدمات خجولة لمشكلة الترجمة، لكن من أفضل من هيدجر يعلمنا التفكير فيما ينخرط في هذه المشكلة؟ القضية هنا ستكون ما يلي: كيف نمرر، أو بالأحرى ما الذي حدث عندما مررنا في الكلمة اللاتينية الوحيدة للحضور *présence* كل نظام التمييز بين الكلمات اليونانية والألمانية، كل نظام الترجمة، أصلًا الذي تصاغ فيه اللغة الهيدجرية (*ousia, parousia, Gegenwartigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit, etc?*)

وهذا مع الأخذ في اعتبار ما تتضمنه الكلمتان اليونانيتان وما يرتبط بهما من كلمات لها في اللغة الفرنسية من ترجمات مُحمَلة بالتاريخ (جوهر، ماهية essence substance) خاصة، كيف نمرر في هذه الكلمة وحدها للحضور *présence*، وهي في آن واحد ثرية جدًا وفقيرة جدًا، كل تاريخ النص الهيدجري الذي يربط أو يفصل هذه المفاهيم، بطريقة ثاقبة ومنضبطة،



على طول مسار يمتد لاربعين عامًا؟ كيف نترجم إلى الفرنسية او من الفرنسية في لعبة هذه التنقلات؟ حتى لا نتطرق إلّا لمثل واحد - ولكنه يهمنا هنا بامتياز -«كلمة أنكسيمندر La Parole d`Anaximandre» ا(1946) تفصل بشدة بين مفاهيم كانت كلها تدل على الحضور، وكانت في نص الوجود والزمان الذي نصصنا عليه للتو، تصطف كالمرادفات، أو في كل الأحوال تصطف بدون أي ملمح أساسي للاختلاف يمكن رفعه. لنقتطع صفحة من «كلمة أنكسيمندر»؛ سننص عليها في ترجمتها الفرنسية (*Chemins, p*282)، مع إدخالنا للكلمات الألمانية التي تتسم بصعوبة الترجمة، في حين لم يكن المترجم أصلًا مُجبرًا أن يفعل ذلك بنفسه: « ما سوف نتأمله أولًا في الكلام الشعري هو أن *ta conta* تتميز عن *ta essomena* وعن *proeonta*، ووفقًا لهذا *ta conta*

تُسمي الموجود بمعنى الحاضر (*das Seiende im Sinne des Gegenwärtigen*)

نحن المحدثون عندما نتحدث عن «الحاضر» (*genwärtigen*)، فنحن نريد أن نشير بذلك إلى ما هو واقع الآن (das jetzige)، ونحن نمثل ذلك بوصفه شيئًا ما سوف يكون «في» الزمن (etwas innerzeitiges),

الآن يمر بوصفه مرحلة في مجرى الزمن؛ أو اننا نضع «الحاضر» *genwärtigen* في علاقة مع شيئية الأشياء (*Zum Gegenständigen*)، هذه الأخيرة مُضافة، باعتبارها موضوعية (*das Objective*) مُضافة إلى الذات مُمَثِلة. ولكن إذا كنا الآن نستخدم الـ«حاضر» لتحديد les conta على نحو أكثر دقة، فعلينا أن نفهم الحاضر إنطلاقًا من الماهية (Wesen) des eonta وليس العكس، وذلك لأن eonta هي أيضًا الماضي والمستقبل. الاثنان هما صيغة خاصة من الحاضر، أي من الحاضر غير الحاضر، الحالي الحاضر. اعتاد اليونانيون أن يسموه أيضًا مع التدقيق ta pareonta؛ para تعني: بالقرب من، أي وصولًا قربى البزوغ (Unverborgenheit)، gegen (ضد) في gegenwärtig لا يعني وجهًا لوجه الذات، وإنما مساحة البزوغ، التي في اتجاهها وفي قلبها الـpareonta تتقدم للإقامة. وبالتالي فإن gegenwärtig

(«الحاضر») يعني، بوصفه خاصية لل des eonta، شيئ ما مثل: وصولًا إلى المقر، إلى القلب من بُقعة البزوغ. هكذا l`eonta المنطوق أولاً، وهو ما يبرزه بصفة خاصة ويميزه سريعًا عن proeonta وessomena، هذه الـeonta بالنسبة لليونانيين تُطلَق على الحاضر، بوصفه قد حضر، بالمعنى المشروح، أي الإقامة في قلب بقعة البزوغ. مثل هذا الوصول هو الحادث الحقيقي، هو الحضور للحاضر الحقيقي. الماضي والمستقبل هما أيضًا حاضرين، لكن خارج بقعة البزوغ. الحاضر غير الحاضر هو الغائب. بوصفه كذلك يظل الغائب بصفة أساسية متعلق بآنية الحاضر، سواء إذا كان يتهيأ للبزوغ في هذه البقعة سواء كان قد أزف. الغائب هو أيضًا حاضر، وبوصفه غائبًا، يغيب خارج البقعة، هو حاضر في البزوغ. الماضي والحاضر هما أيضًا des eonta.

وبالتالي eon تدل على: الحاضر في البزوغ. ينتج عن هذه الإضاءة لل eonta أنه حتى في داخل الفهم اليوناني يظل الحاضر عامضًا، وهذا بالضرورة. تارةً eonta تعني الحالي الحاضر، تارةً تعني ماهو حضور: الحالي الحاضر وماهو بطريقة ماغير حاضر».

3 - انظر في هذا الكتاب «الشكل ومُراد القول».



4 – انظر في هذا الكتاب «نهايات الإنسان».

5 – هيجل، Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der (Weltgeschichte (G. Lasson, 1917, p. 133

6 – ص 405. علينا أن نتساءل إذا كان هذا الاتفاق حول «النتيجة»، التي تقف عند حد توصيف الزمانية « الفانية» الهابطة déchu لا تورط هيدجر فيما وراء الحدود التي يريد خطها هنا. على الرغم من إعادة التفسير التي أخضع لها الهبوط Verfallen (مثلًا في نهاية § 82)، سوف نتساءل إذا ما كان التمييز الوحيد - أيًا ما كان تغيير البنية الإدراكية بسواها والطرافة - بين الزمانية الخاصة وغير الخاصة، أصلية وغير أصلية، الخ.، ليست هي نفسها تابعة للنزعة الهيجلية، ولفكرة «الهبوط» في الزمن. وبالتالي، للمفهوم «الدارج» للزمن.

7 – يبرز هيدجر، من وجهة نظر أخرى، الهيمنة التاريخية لضمير الغائب مع الفعل المضارع يكون في *مقدمة الميتافيزيقا*، الترجمة الفرنسية، ص 102 – 103، حول هذه المشكلة انظر فيما بعد في هذا الكتاب فصل بعنوان «مكمل الرابطة النحوية».

8 – لقد فكر هيجل في علاقته بالأرسطية الظاهرية أو بتناقضات المدرسة الإيلية الفلسفية وفق مصنف مختلف تمامًا عن نمط «شرح النصوص» الذي تحدث عنه هيدجر. على الأقل كان يفكر في إمكانية «شرح النصوص» انطلاقًا من مفاهيم تستخدم ماهية اللوجوس نفسه. تكراره لفكرة «الزمن» لا تقع تحت مصنف خاص وبلاغي لتفسير النصوص (ماذا يعني تفسير النصوص في الفلسفة؟). كان الماضي لذاته في آن عبارة عن سبق عبقري للجدلية التأملية وعن الضرورة الغائية لـ«سابق – ليس – بعد» لما سيتم تطويره في المنطق؛ حيث يمكن نقرأ مثلًا في وسط الصفحات أنه ينبغي النص in extensos: للغاية أكثر براعة وعمقًا من المُفارقة الكانطية التي شغلتنا هنا هي الأمثلة الجدلية للمدرسة القديمة الإيلية خاصة فيما يتعلق بالحركة... الحل الذي طرحه أرسطو لهذه التشكيلات الجدلية تستحق أعظم الثناء، وهي مشمولة حقيقةً في مفاهيمه التأملية للمكان والزمان والحركة... لا يكفي أن تمتلك ذكاءً حيويًا (وتحت هذه العلاقة ما من أحد استطاع بعد أن يتجاوز أرسطو) حتى يكون على قدر أن يفهم وأن يحكم على المفاهيم التأملية لأرسطو ومن أجل دحض ما هو خاطئ في التمثيل الحسي وفي الحجاج الذي نجده عند زينون Zénon...، الخ. (علم المنطق، مجلد 1، ترجمة فرنسية، مع تغيير طفيف، ص 210 – 212). انظر أيضًا كل إشكالية اليقين الحسي.

9 – ص 428

10 – انظر في هذا الكتاب فصل «الميثولوجيا البيضاء».

11 – انظر فصل «الجلسة المزدوجة» في كتابي *التناثر* *La Dissemination*

12 – لا نستطيع هنا إلّا أن ننص على بعض النصوص التي ينبغي أن يرتكز عليها بكل الصبر التساؤل. مثلًا: « يختلف الواقع (das Reelle) بالتأكيد عن الزمن، ولكنه أيضًا يتطابق وإياه تمامًا. إنه محدود، والآخر، بالنظر إلى هذا النفي، *خارج* عنه. الحتمية إذن خارجة عنه، ومن هنا ينبع تناقض وجوده؛ تجرد خارجية تناقضه والقلق (Unruhe) الناشئ عن ذلك، إنه الزمن نفسه، ولهذا فإن المتناهي عابر ووقتي، لأنه ليس كالمفهوم هو في ذاته السلبية الكاملة...



لكن المفهوم، في هويته الموجودة على نحو حر لذاتها، أنا=أنا، هو في ذاته ولذاته السلبية والحرية المطلقة، ليس الزمن إذن هو قدرته بأكثر مما هو [المفهوم] في الزمن أو مفهوم زمني، وإنما هو بالأحرى قدرة الزمن. بوصف هذه القدرة هي فقط هذه السلبية كخارجية. إذن الطبيعي وحده هو ما يخضع للزمن. بوصفه متناهي؛ في المقابل، الحقيقي، الفكرة، العقل، خالدين. لكن مفهوم الخلود لا ينبغي له أن يُفهم على نحو سلبي بوصفه تجرد الزمن، على النحو الذي يوجد به خارج ذاته (أي خارج الزمن)، ولا ينبغي ان يُفهم بمعنى يأتي فيه الخلود بعد الزمن، فهنا، إذن، سوف نجعل من الخلود مستقبلًا، لحظةً من الزمن». (§ 258).

13 – الفرق بين المتناهي واللامتناهي يطرح نفسه هنا بوصفه فرقًا بين الآن والحاضر. الحضور الخالص، الرجعة اللامتناهية لن تكون محكومة بحسب هيجل بهذا الآن الذي قال لنا عنه هيدجر، في نصوصه من *الفيزيقا* حتى *الموسوعة*، أنه يَحُدُ ويُحَدِدُ الرجعة. ولكن كما يدين هيدجر أيضًا هذا الامتياز للحاضر، ينبغي أن نتعمق هنا في الفروق بين الآن والحاضر والحضور. دائمًا وعلى نحو مبدئي، لنكتفي هنا بترجمة نص هيجل: «مقاييس الزمن، الحاضر، المستقبل والماضي هما مصير الخارجية بوصفها كذلك وتحللها في اختلافات الوجود بوصفه عبورًا إلى الفناء، ومن الفناء بوصفه عبورًا إلى الوجود. الاضمحلال المباشر لهذه الاختلافات في *التفرد singularité* هو الحاضر بوصفه الآن، والذي بوصفه التفرد، يكون استثنائي، وفي الوقت نفسه يمر *باستمرار* عبر سائر اللحظات، فلايكون هو نفسه إلّا تلاشيًا لوجوده في العدم ومن العدم في وجوده.

الحاضر المتناهي هو الآن المُثبَت بوصفه موجودًا، مُتميز عن *السلبي*، للحظات المجردة للماضي والمستقبل، بوصفه الوحدة العينية، إذن، بوصفه الإثبات؛ لكن هذا الوجود ليس هو ذاته إلّا مجردًا، متلاشيًا في العدم. ومع ذلك، ففي الطبيعة حيث يكون الزمن الآن، الفروق بين هذه المقاييس لا يمكن لها البقاء، فهي غير ضرورية إلّا للتمثيل الذاتي، الذكرى، الخوف أو الأمل. لكن الماضي والمستقبل في الزمن بوصفهما في الطبيعة *هما* المكان، لان هذا الأخير هو الزمان منفيًا؛ هكذا المكان مرفوعًا هو أولًا النقطة، ثم متطورًا لذاته، هو الزمن» (259§).

يبدو أن هذه النصوص – وبعض النصوص الأخرى – تؤكد وتنفي دفعةً واحدة التفسير الذي يقدمه كتاب *الوجود والزمان*. التوكيد بديهي، أما المعارضة فهي تعقد المسائل إلى الحد الذي يصبح فيه الحاضر مميزًا عن الآن، ويكون فيه هذا الأخير في نقائه غير منتمٍ إلّا للطبيعة وليس للزمن، الخ. بكلمةٍ واحدة، هناك الكثير من التعجل والتبسيط المخل عند قولنا أن المفهوم الهيجلي للزمن مُستعارٌ من «فيزيقا» أو «فلسفة الطبيعة»، وأنه قد مرَّ هكذا دون أي تغيير أساسي إلى «فلسفة الروح» أو «فلسفة التاريخ». الزمن هو أيضًا هذا العبور نفسه. كما أن قراءة أرسطو، أصلًا، سوف تثير أسئلة مماثلة.

كل توكيد (هنا، التوكيد من قبل هيدجر) بموجبه ينتمي مفهوم ما، عند هيجل، إلى فلسفة الطبيعة (أو بصفةٍ عامة، إلى موقع محدد، خاص، من النص الهيجلي) هو *بصفة مبدئية* محدود في حجيته وصلته بالموضوع وذلك من خلال البنية الرافعة للعلاقات بين الطبيعة واللاطبيعة في الجدلية التأملية. فالطبيعة خارج الروح، ولكن مثل الروح نفسها مثل الوضعية الخصوصية لوجودها – خارج – ذاتها.



14 - إنه الاختلاف، في كتاب الفيزيقا Physique VI، بين مبحث المكان ومبحث الزمان، وحده المبحث الأول يضيف تطورًا نقديًا إلى التطور الظاهري ويُبين ما بينهما من ترابط(210b).

15 - ج.مورو، المكان والزمان بحسب أرسطو، (J.Moreau, L'Espace et le temps selon Aristote, Padoue, 1965, p.92).

16 - انظر أيضًا 223ab لقد فكر أرسطو أيضًا في الزمان في علاقته بالحركة والتغير، بدءًا من البرهنة على أن الزمن ليس لا الواحد ولا الآخر. وهذه هي أيضًا اللحظة الأولى للعرض المتعالي لمفهوم الزمن. « أضيف هنا أن مفهوم التغير ومعه مفهوم الحركة بوصفها تغير للمكان غير ممكن إلّا عبر تمثيل الزمن وفيه. وأنه إذا لم يكن هذا التمثيل حدسًا (داخليًا) بصفة مبدئية، فما من مفهوم، أيًا ما كان، يمكن له أن يكون يجعل إمكانية تغيير ما قابلًا للفهم، أي صلة محمولات متقابلة على نحو متناقض (مثلًا الوجود في مكان وأيضًا اللاوجود للشيء نفسه في المكان نفسه) في شيء واحد هو نفسه. وحده في الزمن، أي على التوالي يمكن لمُحددين متقابلين على سبيل التناقض أن يلتقيا في شيء واحد هو الشيء نفسه. مفهومنا للزمن يفسر لنا، إذن، إمكانية العديد من المعارف المُركبة على نحو مسبق والتي تطرحها علينا النظرية العامة للحركة والتي هي نظرية خصبة».

17 - « ليس الزمن شيئًا آخر سوى شكل المعنى الداخلي، بمعنى شكل الفعل الذي يجعلنا نحدس نحن أنفسنا وأحوالنا الباطنية. لأن الزمن لا يمكن أن يكون تحديدًا للظواهر الخارجية؛ فهو لا ينتمي لأية صورة، ولا لأي موضع، الخ؛ في المقابل، يحدد الزمن علاقة التمثيلات في أحوالنا الباطنية، *وعلى نحو الدقة لأن هذا الحدس الباطني لا يمنحنا أية صورة، ونحن نبحث عن تعويض هذا النقص بنظائره، ونحن نمثل الوصلة الزمنية عن طريق سطر يتقدم إلى مالانهاية* والذي يشكل التعددية فيه سلسلة ليس لها إلّا مقياس واحد، ومن خلال خصائص هذا السطر نخلص إلى كل خصائص الزمن، باستثناء ما يلي: أن الأجزاء الخاصة بالحالة الأولى متزامنة، في حين أن الأجزاء الخاصة بالحالة الثانية مُتوالية، وينتج عن ذلك أن تمثيل الزمن نفسه هو عبارة عن حدس بما أن كل علاقاته تُتاح للتعبير عن طريق حدس خارجي».

18 - مثلًا، في الفقرة 32 (*«الخيال المتعالي وعلاقته بالزمن»*) الذي يبين كيف للحدس النقي الخالص للزمن، على النحو الذي يوصف به في كتاب الاستطيقا المتعالية، أن يتحرر من امتياز الحاضر والآن. ينبغي علينا أن نترجم من هذا الكتاب فقرة طويلة مضيئة لكل مفاهيم الوجود والزمان التي تهمنا هنا في المقام الأول. « لقد قدمنا الخيال المتعالي بوصفه أصل الحدس الحسي النقي الخالص، ومن هنا كان وعلى نحو أساسي معروفًا أن الزمن، بوصفه حدسًا نقيًا خالصًا يتدفق انطلاقًا من الخيال المتعالي. ينبغي لتحليل مناسب أيضًا أن يوضح النماذج التي بمقتضاها وبدقة يتأسس الزمن في الخيال المتعالي.

الزمن «يتدفق إلى مالانهاية» مثل التوالي الخالص لوصلة الآنات، هذه المُتوالية، الحدس الخالص النقي، يحدسها دون أن يجعل منها موضوعًا. يحدسها يعني تلقي ما يُقَدَم. الجدس الخالص النقي يقدم نفسه هو نفسه في فعل تلقي المُتَلَقَى.

التلقي، بالمعنى الذي نفهمه أولًا هو استقبال مُعطى، حاضر. لكن هذا المفهوم الضيق للتلقي، المُوَجَه أيضاً من قِبَل الحدس التجريبي، ينبغي له أن يُفْصَل عن الحدس النقي



الخالص وسمته الخاصة بالاستقبالية. وسنُرد بسهولة إلى بداهة أن الحدس النقي الخالص للتوالي الخالص للآنات لا يمكن أن يكون استقبالًا لحاضر. إذا كان مثل هذا الاستقبال، فلا يمكن أبدًا «أن يُحْدَس» إلّا بالآن في آنيته، ولكن ولا في أي مرة يمكن أن يُحدس بوصلة الآنات بوصفها كذلك وبالأفق الذي يتشكل في هذا الإطار. بكل الدقة، نجد أنه في الاستقبال الخالص والبسيط لـ«حاضر» ما، لا نستطيع حتى أن نحدس آنًا ما في إطار أن هذا الآن من حيث الجوهر يمتد بلا انقطاع في *ماضيه المباشر ومستقبله المباشر*. ينبغي لاستقبال الحدس الخالص أن يتيح بذاته لمحة على الآن بحيث يستشرف المستقبل المباشر *ويراجع ماضيه المباشر*.

ما يتم رفعه منذئذ على نحو عيني أكثر مما كان أبدًا هو إلى أي مدى الحدس الخالص الذي تتناوله الاستطيقا المتعالية لا يستطيع منذ البدء أن يكون استقبالًا لحاضر. أساسًا، ما يُتاح بوصفه استقبالًا في الحدس الخالص ليس مردودًا فقط لحاضر وبصفة أقل إلى موجود على شكل ما يبقى في حالة استيداع».

19 – «إذا أرادنا، *بالفعل*...» لأن هذه الترجمة تطرح أسئلة، فهي ليس مُسلم بها، وهنا مشكلة لا نستطيع أن تعالجها هنا، نحيلكم هنا من جهة إلى « كلمة أنكسميندر» La Parole d`Anaximandre (الترجمة. tr.in Chemins, p286) التي تسجل المسافة بين L`*energeia* لأرسطو وبين l`*actualitas* أو l`*actus purus* لسوفسطائية العصور الوسطى، ومن جهة أخرى إلى أوبنك P. Aubenque الذي يبرز أن: «الترجمة الحديثة لكلمة acte فعل ليست نسيانًا للمعنى الأصلي، ولكنها تظل له، لمرةٍ واحدة، مخلصًا». (مشكلة الوجود عند أرسطو، ص 144، هامش 1

(Le problème de l`être chez Aristote, p.441. note1)

20 – الزمن هو وجود الدائرة، ودائرة الدوائر التي يتحدث عنها كتاب *المنطق* في نهايته. الزمن دائري ولكنه أيضًا هو ذلك الذي؛ في حركة الدائرة، يُخفي الدوران؛ إنه الدائرة بوصفها تُخفى على ذاتها كليتها الخاصة بها، وبوصفها تفقد في الاختلاف وحدة بدايتها ونهايتها. «لكن المنهج الذي يتشابك هكذا بالدائرة لايستطيع أن يستبق تطورًا زمنيًا كانت البداية أصلًا وبوصفها كذلك قد اشتقت منه». « المفهوم الخالص المدرك لنفسه بنفسه»هو إذن الزمن بيد أنه يكتمل بوصفه محوًا للزمن. إنه يشتمل على الزمن. وإذا ما كان للزمن بصفة عامة معنى، فنحن لا نرى تمامًا كيف يمكن لنا انتزاعه من الأنطو – ثيو – غائية – onto théo – téléologie (مثلًا الهيجلية). ليس هذا التحديد أو ذاك لمعنى الزمن هو الذي ينتمي لهذه الأنطو – ثيو – غائية، ولكن ما ينتمي لها أصلًا هو استباق المعنى. الزمن يُلغَى أصلًا في اللحظة التي نطرح فيها سؤالًا عن معناه، والتي نضعه في علاقة مع الظهور، الحقيقة، الحضور، الماهية، بصفة عامة. السؤال الذي نطرحه إذن هو السؤال عن *اكتماله*. ولهذا لا يوجد ربما من إجابة أخرى محتملة على سؤال المعنى أو وجود الزمن اللهم إلّا نهاية *فينومينولوجيا الروح* *Phénoménologie de l`esprit*: الزمن هو هذا نفسه الذي يمحو الزمن، لكن هذا المحو هو عبارة عن كتابة تُقَدِّم لقراءة الزمن وتستبقيه وهي تلغيه. المحو Tilgen هو أيضًا الرفع Aufheben. هكذا مثلًا: « الزمن هو المفهوم نفسه الذي يوجد هنا، ويتقدم



إلى الوعي بوصفه حدسًا فارغًا. ولهذا تتجلى الروح بالضرورة في الزمن، ويتبدى في الزمن بقدر ما لا يُدرك مفهومه الخالص، أي بقدر ما لا يستبعد الزمن. الزمن هو الذات الخالص الخارجي المُحْدَس به، غير مُدرّك من قبل الذات، المفهوم وحده يُحدَس به، عندما يدرك هذا المفهوم ذاته بنفسه، فهو يلغي شكله كزمن، يدرك الحدس ويكون الحدس المُدرَك والمُقنع. الزمن يتجلى إذن بوصفه القَدَر وبوصفه الروح التي لم تكتمل بعد داخل ذاتها نفسها...» (*فينومينولوجيا الروح*. نستشهد هنا بترجمة هيبوليت التي تزج بكلمات ألمانية تظهر وحدة *الوجود ها هنا* *Dasein* والزمن، *المحو* *Tilgen* *ورفع* Aufheben الزمن). أيًا كانت تحديداته، الوجود الهيجلي لا يقع في الزمن أكثر مما يقع في الوجود ها هنا *Dasein* حتى أنه لا يستطيع الخروج ببساطة من الرجعة parousie.

أن تكون الدائرة أصلًا لدى أرسطو هي نموذج الحركة، وانطلاقًا منها يتم التفكير في الزمن والكم والحرف le gramme بوصفها بداهة لسنا بحاجة للتذكير بها. لنُبرِز هنا فقط أن هذا النموذج تم توضيحه بجلاء بدقة شديدة في كتاب الفيزيقا Physique IV: « لهذا يبدو أن الزمن هو حركة الفلك، لأن هذه هي الحركة التي تقيس سائر الحركات والتي تقيس أيضًا الزمن. من هنا كانت الفكرة الشائعة أن الشئون الإنسانية هي عبارة عن دائرة، وهذه الفكرة تنطبق على سائر الأشياء التي تتمتع بحركة طبيعية، التناسل والفناء... وفي الواقع حتى الزمن يبدو كدائرة ما...الخ. (223b). انظر أيضًا أوبنك Aubenque مرجع سابق، ص 426.

21 - انظر أيضاَ 222a.

22 - لنذكر هنا مثلًا لتثبيت الأشياء، تلك الفقرات من بين فقرات أخرى: «على هذا نجد أنفسنا سائرين صوب فكرة الزمن. هنا تنتظرنا مفاجاة، لقد كنا مندهشين في الواقع ونحن نرى كيف الزمن الواقع، الذي يقوم بالدور الأول في كل فلسفة التطور، يفلت من الرياضيات. يتمثل جوهره في المرور، فما من جزء من أجزائه هنا بعد حين يتقدم الجزء الآخر... في حالة الزمن فكرة التراكب وضع شيء على آخر يستتبع عبثية ما، وذلك لأن كل أثر للوقت سوف يكون قابلًا للتراكب على ذاته نفسه. وبالتالي قابل للقياس، سوف يكون جوهره هو ألا يدوم... السطر الذي نقيسه ثابت، الزمن حركية. السطر جاهز سابق الصناعة، الزمن هو ما يدوم صُنعه، بل ما يجعل كل شيء يُصنع».

وهذه الملاحظة، التي سوف تتوافق مع تلك الفقرة من هامش هيدجر إذا لم تكن تدين على نحو دقيق بحدود الثورة البرجسونية: «على طول تاريخ الفلسفة، وضع الزمان والمكان على نفس المستوى، وتم تناولهما كأشياء من النوع نفسه. ندرس، إذن، المكان، وحددنا طبيعته ووظيفته، ثم نقلنا ذلك إلى الزمن النتائج التي حصلنا علينا فيما يتعلق بالمكان. هكذا صيغت نظرية المكان ونظرية الزمان في هذا الأثناء. حتى نمر من نظرية لأخرى، كان يكفي أن نغير كلمة: بدلنا «تجاور» بـ«تعاقب».

الفكر والمُتَحَرِك La pensée et le mouvant , p2,3,5,sq

23 - انظر أيضًا 223a.

24 - مع أن برجسون انتقد مفهوم المحتمل بوصفه محتملًا، على الرغم أن حركة المحتمل ليست من *الديمومة* *durée* ولا حتى من *النزوع* *tendance*، وعلى الرغم أن كل شيء في



ناظريه «حالي»، يبقى أن مفهومه عن الوقت، الحماسة والقلق الأونطولوجي للحي المُوَجَه بواسطة *غاية télos*، يحتفظ بشيء ما من الأنطولوجيا الأرسطية للزمن.

25 - وحدها هذه القراءة، بشرط ألا تُجيز الطمأنينة والانغلاق البنيوي للأسئلة، تبدو لنا أنها قادرة على تفكيك *اليوم*، في *فرنسا*، تواطؤ عميقًا: هذا الذي يجمع، في ذات الرفض للقراءة، في ذات الإنكار بالنسبة للسؤال، للنص وسؤال النص، في ذات القول المكرر أو الصمت الأعمى، معسكر المخلصين للهيدجرية والمعسكر المضاد للهيدجرية، « المقاومة» *السياسية* التي غالبًا ما تُستخدم كعذر أخلاقي رفيع يعفيها من «المقاومة» على مستوى آخر: المقاومة الفلسفية مثلًا، لكن هناك أنواع أخرى من المقاومة، وإن كانت ما تتضمنه من أبعاد سياسية، ليست أقل حسمًا.

26 - الأصلي، الأصيل تم تحديده بوصفه *الخاص* أي *القريب*، الحاضر في قرب الحضور لذاته، نستطيع أن نبين كيف تتدخل قيمة القرب والحضور للذات هذه في بداية الوجود والزمان وغيره، في قرار طرح سؤال معنى الوجود انطلاقًا من التحليلية الوجودية للوجود ها هنا. ونستطيع أن نبين ثقل الميتافيزيقا في مثل هذا القرار وفي الرصيد الممنوح هنا لقيمة الحضور لذاته. يمكن لهذا السؤال أن يبث حركته حتى كل المفاهيم التي تتضمن قيمة الـ«خاص».

27 - كذلك أفلوطين (ماذا عن أفلوطين في تاريخ الميتافيزيقا وفي عصر «الأفلوطينية»، إذا ما تابعنا قراءة هيدجر؟) الذي يتحدث عن الحضور، بمعنى أنه يتحدث أيضًا عن الشكل morphé بوصفه أثرًا لعدم - الحضورnon - présence، لانعدام الشكل a - morphe، أثر ليس حضورًا، ولا غيابًا، ولا، على أي صيغة كانت، إنه تسوية لا مثيل لها.



البئر والهرم

مقدمة لسيميولوجيا هيجل

النسخة الأولى لهذا المقال هي عبارة عن بحث كنت قد قدمته في سيمينار جان هيبوليت Jean Hyppolite في الكوليج دي فرنس Collége de France بتاريخ 16 يناير 1968، وقد نُشرت هذه النسخة في البداية في المجلد الجامع لأعمال هذا السيمينار بعنوان «هيجل والفكر الحديث» Hegel et la Pensée moderne, P.U.F (coll.Epimethée),1971





1) «بما أن الاختلاف الحقيقي يَكْمُن بين أقصى الطرفين، فالوسط ليس إلّا حيادًا مجردًا، أي أنه ليس إلّا إمكانيات الطرفين الواقعية - فالوسط على نحو ما هو العنصر النظري لوجود أشياء كيميائية ولإجرائها وهو نتيجة هذا الإجراء - وظيفة الوسط بالنسبة لما هو مادي منوطة بالماء وبالنسبة لما هو روحي منوطة بالعلامة بصفة عامة، وعلى نحو أدق منوطة باللغة، وذلك بقدر ما يكون ثمة محلٌ للقياس بينهما».

(§ Science de la logique ; II ; sect. 2, chap. II, B 1 ; cf.Encyclopedie, 284)

ما الذي يجب أن نفهمه من كلمة الوسط هنا؟ أو الوسيط السيميولوجي؟ أو على نحو أدق (naher) الوسيط اللغوي سواء تعلق الأمر في كلمة Sprache الألمانية باللغة أو اللسان؟ إن ما يهمنا هنا هو الاختلاف الكامن في هذا التضييق للمعنى الذي لن نكتشف في سبيلنا إليه، إلّا تضييقًا للاختلاف: اسم آخر لوسيط الروح

2) في الموسوعة (458§) يأسف هيجل لأننا بصفةٍ عامة نقدم «العلامات واللغة بوصفهما ملحقَات لعلم النفس والمنطق أيضاً، دون أن نفكر في ضرورتهما وارتباطهما بنظام النشاط العقلي».

وعلى عكس الظاهر، احتلت السيميولوجيا مكان المركز لا الهامش أو الملحق في منطق هيجل، وهذا هو ما يسمح لنا بكتابة هذه المقدمة لنظرية هيجلية للعلامة في سمينار مخصص لمنطق هيجل أساسًا. هذه مقدمة مُبَرَرة - ومطلوبة قبل كل شيء - لأننا بدلًا من المكوث عند المنطق والكتب التي تحمل هذا الاسم، سنقوم بانعطافة ما من خلال تتبعنا لنصوص أكثر إبرازًا للضرورة البنيوية لتلك العلاقات القائمة بين المنطق والسيميولوجيا. بعض هذه النصوص قد تم استجوابها من قبل جان هيبوليت في كتاب «المنطق والوجود». وسوف نستدعى هذا الكتاب استدعاءً ضمنيًا ومستمرًا ولا سيما في الفصل الخاص بـ«الحواس والمحسوس».



بتعريف الوجود بوصفه حضورًا (حضورًا على شكل الشيء أو حضورًا للذات من جنس الوعي) لم تستطع الميتافيزيقا أن تقارب العلامة إلّا بوصفها ممَرًا، بل اختلط عليها الأمر من جرَّاء هذه المقاربة. ولما لم تفلح مثل هذه المقاربة في الوصول إلى مفهوم العلامة كونته تكوينًا.

منذئذ: اعتُبِرَت العلامة ممرًا بين لحظتين من الحضور الممتلئ، ومن ثم لم تعمل العلامة إلّا بوصفها إحالة مؤقتة من حضور لآخر. وحينها يمكن للممر أن يُرفع. إن لقضية العلامة تاريخ، بل الدلالة نفسها هي التاريخ الواقع ما بين الحضور الأصلي واستعادته الدورية في حضور نهائي. إنه الحضور لذاته الخاص بالمعرفة المطلقة، الوعي بالوجود قرب ذاته في اللوجوس والمفهوم المطلق. كل أشكال الحضور هذه لن تشرد عن ذاتها إلّا بمقدار زمن لفة وزمن علامة. زمن العلامة - هو إذن - زمن الإحالة. فهو يدل على الحضور بذاته ويحيل الحضور إلى نفسه، وينظم دورة مؤونته. منذ الأبد وحركة الحضور المفقود تتعهد بعملية استعادته.

في إطار هذه الاستمرارية يطرأ انقطاع من نوع ما وأعطال تشقق تعيد تنظيم نظرية العلامة باستمرار. فهي تعيد تسجيل المفاهيم على هيئة فريدة تتمتع بالخصوصية. وبوضع هذه المفاهيم في إطار نظم أخرى، لن تكون بالتأكيد هي هي. وسيكون من فرط البلاهة محو الاختلافات الناتجة عن إعادة البناء هذه، وذلك لكي لا يبين في الظاهر إلّا هذا النسيج الأملس المنسجم غير التاريخي لمجموعة من الملامح الثابتة والتي يُزعَم أنها «أصلية». وليس أقل ما نلقاه هنا هو الجهل بالأصل فحسب، بل أيضًا الجهل بمراحل طويلة ونظم عتيدة، ومن ثم محو (كي نرى مع شدة القرب وهو ما يعني أيضًا شدة البعد) سلاسل من المحمولات بحيث تبدو هذه المحمولات غير دائمة وإنما فضفاضة جدًا بحيث لا تتيح ذاتها بسهولة للإزاحة أو التعطيل بفعل العديد من حوادث الانقطاع هذه، أيًا ما كانت الدهشة التي تثيرها هذه الحوادث البادية للنظرة الأولى التي لم تألفها من قبل؟

وطالما أن الفضفضة الكبرى لهذه السلسلة ليست بادية للعيان، فإننا لا نستطيع أن نحدد بدقة المُتغيرات الثانوية أو نظام التحولات، ولا أن نعي اللجوء المستمر إلى الكلمة ذاتها للإشارة إلى مفهوم كان قد تحول - في حدود معينة - عن أرضيته السابقة (اللهم إلّا إذا اعتبرنا نظام اللغة والكلمات والدال بصفة عامة نظامًا كماليًا وحادثًا طارئًا على مفهوم المدلول: مفهوم ربما يكون له تاريخه المستقل، وتغيراته الخاصة بمنأى عن التقليد الشفاهي، وعن استمرارية سيميولوجية ما، أو عن مراحل أكثر اتساعًا



للدال. يصدر مثل هذا الموقف أيضًا عن أعتى فلسفة كلاسيكية للعلاقات بين المعنى والعلامة). ولكي نحدد *بالفعل* مناطق حفر المفهوم، علينا أن نربط السلاسل المنتظمة للحركة بحسب عموميتها ومراحلها الخاصة بها، وبحسب انحرافها وتفاوت تطورها، وبحسب الأشكال المعقدة لاحتوائها وتضمينها واستبعادها، إلخ. إنه شيء مغاير تمامًا للانقياد للأصل أو للتربة المؤسسة للمفهوم، كما لو أن شيئًا ما مثل هذا يمكن أن يوجد، أو كما لو أن هذا الحد الافتتاحي والمتخيل لا يوقظ أسطورة باعثة على الاطمئنان لمدلول متعالي وأثري فيما قبل كل أثر وكل اختلاف.

في هذه المرحلة المنتهية، وإن كانت نسبيًا طويلة ممتدة، والتي نطلق عليها الميتافيزيقا، استطاعت العلامة أن تصبح موضوعًا لنظرية. واستطاعت أن تكون موضع اعتبار ونظر بوصفها شيئًا ما أو انطلاقًا من شيء ما أو مما يُتاح للنظر حدسًا، وهو ما يعني انطلاقًا من الموجود الحاضر: تحقيقًا لنظرية للعلامة تنطلق من الموجود الحاضر، ولكن أيضًا وفي الآن نفسه نظرية تسعى في سبيل الموجود الحاضر، في سبيل الحضور، الوجود محط النظر، نظرية مُقرة على هذا النحو بنوع من السلطة النظرية للنظرة ولحظة المنظور النهائي أيضًا، وبغاية telos لها هي غاية الاستعادة. إنها ترسيخ لنظرية العلامة في ضوء الرجعة parousie، وترسيخٌ أيضًا لهوية غير مرئية للوجوس يُستمع – لكلامه ولأقرب ما يمكن أن يكون إلى ذاته، في وحدة للمفهوم والوعي.

إن ما نقترح تحليله هنا هو نظام هذا الصلة. وتتمتع حتمية هذه الصلة بخصيصة شديدة العمومية. إذ تمارس عملها على مدى تاريخ الميتافيريقا، بطريقة تأسيسية، كما أنها تنطبق بصفة عامة على كل ما ظننا أننا نسيطر عليه مما يندرج تحت المفهوم الميتافيزيقي للتاريخ. وكثيرًا ما نقول أن الهيجلية تمثل نهاية الميتافيزيقا تمامها واكتمالها. علينا إذن أن نتوقع أن الهيجلية تمنح لحتمية الصلة بين المفهوم والوعي هذه شكلها الأكثر منهجية وقوة، لتناهز بذلك نهايتها الذاتية.

السيميولوجيا وعلم النفس:

سنجد إشارة أولى للسيميولوجيا وعلم النفس من خلال قراءة معمارية بنيوية. في الواقع يولي هيجل السيمولوجيا مكانة حاسمة تمامًا في نظام العلم.

في موسوعة العلوم الفلسفية، تتعلق نظرية العلامة «بفلسفة الروح»، فهذا الجزء الثالث من كتاب هيجل، مسبوق بـ«علم المنطق» و«فلسفة الطبيعة».

ماذا يعني هذا التقسيم؟ معناه إجمالًا نجده في نهاية المقدمة (§ 18): «مثلما لا



نستطيع أن نقدم - على نحو مسبق - عرضاً عاما لفلسفة ما، لأن وحده مجمل العلم يمثل الفكرة، فأننا لا نستطيع إدراك مغزى تقسيم العلم إلى أجزاء إلّا انطلاقًا من الفكرة مُجملة، فهذه الأخيرة مثلها مثل الفكرة التي ينبغي أن تُستمد منها مسبقًا بوصفها إرهاصًا لها. ولكن الفكرة تتجلى مثل الفكر ببساطة، مطابقة لذاتها وهذا في آن واحد بوصفها نشاطًا يرمي إلى أن يضع ذاته في مواجهة ذاته حتى يكون وجودًا لذاته ووجودًا في هذا الآخر، فقط قرب ذاته. ومن ثم ينقسم العلم إلى ثلاثة أقسام:

1) المنطق، علم الفكرة في الذات ومن أجل الذات
2) فلسفة الطبيعة بوصفها علم الفكرة في وجودها الآخر
3) فلسفة الروح أي فلسفة الفكرة التي انطلاقا من وجودها الآخر، ترتد إلى ذاتها.

هذا المخطط، كما هو واضح، هو مخطط حركة حية. ومثل هذا التقسيم سيكون ظالمًا كما يؤكد هيجل إذا ما فككك هذه اللحظات الفكرية الثلاث وأضاف بعضها لبعض، إذ لا ينبغي للفروق بينها أن تكون جوهرية.

تنتمي نظرية العلامة إلى اللحظة الفكرية الثالثة، إلى القسم الثالث، أي إلى فلسفة الروح. إنها تنتمي إلى علم هذه اللحظة التي ترتد فيها الفكرة لذاتها بعدما فقدت وعيها، فقدت الوعي ومعنى ذاتها في الطبيعة، في وجودها الآخر. ستكون العلامة - إذن - حجة أو بنية أساسية لهذه العودة للحضور لذات الفكرة. فإذا ما كانت الروح هي الوجود قرب الذات بالنسبة للفكرة فيمكن لنا أن نقر للعلامة بهذا التعريف الأولي بوصفه التعريف الأعم لها: العلامة عبارة عن شكل أو عن حركة العلاقة بذات الفكرة، في عنصر الروح، فهي نمط من الوجود قرب الذات في المطلق.

فلنضيق زاوية الرؤية. ولنضع تحديدًا نظرية العلامة في فلسفة الروح. هذه الأخيرة تترابط في ذاتها ثلاثة أجزاء تتعلق بثلاث حركات لنمو الروح:

1)الروح الذاتية: علاقة الروح بذاتها، وبمُجمل فكري للفكرة فحسب. إنها الوجود قرب الذات في شكل حرية داخلية فقط.
2)الروح الموضوعية: بوصفها عالم للإنتاج ومنتج في شكل الواقع، وليس في شكل فكري فحسب. الحرية هنا تصبح ضرورة موجودة، حاضرة.
3) الروح المطلق: وحدة، موجودة بذاتها ولذاتها، لموضوعية الروح ولفكرتها أو مفهومها، وحدة تنتج ذاتها على نحو أبدي، الروح في حقيقتها المطلقة - الروح المطلق (§385)



إذن، اللحظتان الفكريتان الأوليتان (المنطق وفلسفة الطبيعة) هما تحديدات نهائية ومؤقتة للروح. بيد أن الخطاب الجاري عن العلامة يتعلق بعلم إحدى هذه التعريفات النهائية: الروح الذاتية. وإذا ما تذكرنا هنا أنه بحسب هيجل «النهائي لا يوجد، أي أنه ليس حقيقيًا، ولكنه ببساطة ممرومخرج لخارج الذات أي أنه تجاوز للذات»(386 §) فسوف تظهر لنا العلامة تماما مثل حالة أو تعريف للروح الذاتية والنهائية بوصفها وسيط أو انتهاك للذات، أي عبور إلى داخل الممر، ممر الممر. ومع ذلك فإن هذا النوع من المخارج إلى خارج الذات هو أيضًا، الطريق الجبري للعودة إلى الذات، لأنه يتم التفكير في الذات، وفق حركة الحقيقة، أي استجابة لسطوة «الديالكتيك « الجدلية وما على شاكلتها، وفي ضوء مفاهيم من قبيل المحو والسلبية. «هذه الدوائر السالفة الذكر هي «الدياكتيك»، محو الذات لذاتها في شيء آخر وعن طريق شيء آخر...».

ولنحدد عن قرب أبعاد هذه السيميولوجيا. الروح الذاتية ذاتها:

1 - الروح في ذاتها أو الروح المباشرة: إنها الروح أو بالأحرى الروح - الطبيعية موضوع علم الأنثروبولوجيا الذي يدرس الإنسان في الطبيعة.

2 - الروح لذاتها أو الروح الوسيطة، بوصفها تفكيرًا في ذاتها وفي الآخر، أي الروح في علاقتها بالوعي وتخصيصها له، وهذا هو موضوع ظاهريات الروح.

3 - الروح مُحَدِّدة بذاتها لذاتها، بوصفها فاعلًا لذاته، وموضوعًا لعلم النفس (387§).

بيد أن السيميولوجيا هي فصل من علم النفس، كما أن علم الروح يتحدد بذاته بوصفه فاعلًا لذاته. لنُشِر هنا في عُجالة إلى أن السيميولوجيا جزء من علم الفاعل لذاته، وأنها لا تنتمي بنفس القدر لعلم الوعي أي أنها لا تنتمي لـ«الفينومنولوجيا» علم الظاهريات.

لم يكن هذا الموضوع الهيجلي الذي يضع السيميولوجيا إلّا في إطار علم غير طبيعي للنفس، ولكن حقًا في إطار علم النفس، غير مزعجٍ في شيء، على الأقل من هذه الزاوية، طيلة حقبة كلاسيكية طويلة. ولا يرجع مثل هذا المخطط فقط إلى المحاولات السيميولوجية العديدة التي حفلت بها العصور الوسطى أو القرن الثامن عشر الميلادي والتي لا تتعلق كلها بعلم النفس على نحو مباشر أو غير مباشر فحسب، وإنما يقودنا أيضا إلى أرسطو. فأرسطو هو المعلم الذي يعتمد عليه هيجل في فلسفته للروح ولا سيما في علم النفس والذي يقول عنه: « ما كتبه أرسطو عن الروح، بما فيها مقالاته عن



تجليات الروح وأحوالها الخاصة، هي العمل الأكثر شهرة بل لعله العمل الوحيد الذي يولي هذا الموضوع اهتمامًا تأمليًا. وما كان ممكنًا الخاتمة الأساسية لفلسفة للروح أن تتشكل إلّا بإدراج هذا المفهوم من جديد في معرفة الروح، ومن ثم إعادة اكتشاف مغزى أعمال أرسطو في هذا الصدد». (§ 378)

لقد كان أرسطو، تحديدًا، هو من توسع في تفسير الصوت في كتاب «في النفس» Peri Psykhés (وهذا ما سيكون محط اهتمامنا بعد قليل) وكتاب «في العبارة» Peri Hermeneias. عَرَّفَ أرسطو العلامات والرموز والكلام والكتابة انطلاقًا من pathémata tes psykhés بوصفها أحوال وعواطف أو انفعالات الروح. ولنُذَكِّر القارئ هنا بالافتتاحية الفائقة الشهرة لكتاب «في العبارة»: «النغمات الصادرة عن الصوت (ta en té phoné)، هي عبارة عن رموز لانفعالات النفس، كما أن الكلمات المكتوبة عبارة عن رموز للكلمات الصادرة عن الصوت. وبما أن الكتابة ليست ذات الكتابة لدى جميع البشر، لن تكون الكلمات المنطوقة هي ذات الكلمات لدى الجميع، حتى وإن كانت أحوال النفس التي يشكل هذا التعبير المنطوق علامات مباشرة عليها [هي في المقام الأول علامات سيمائيةsemeia protos] : متطابقة لدى الجميع [وهذا تحديدا ما يسمح لنا بصناعة علم لها] كما تتطابق الأشياء مع أحوالها في الصورة. وقد تمت معالجة هذا الموضوع في كتابنا عن النفس»

لا يقتصر التكرار التقليدي للحركة التي بمقتضاها نجعل السيميولوجيا رهن علم النفس على ماضي الهيجلية فحسب، بل نجدها أيضًا فيما يتم تقديمه غالبًا بوصفه تجاوزًا للهيجلية، وأحيانًا بوصفه علمًا قد تخلص من الميتافيزيقا.

ذلك إن هذه العلاقة الضرورية بين السيميولوجيا وعلم النفس - والتي هي حقًا ميتافيزيقية - تتحكم في تسلسل منطقي كامل للخطاب منذ أرسطو حتى هيجل. ولن تنقطع هذه السلسلة حتى عند من نعتبره مؤسسًا لأول مشروع كبير للسيميولوجيا العامة العلمية، بوصفه نموذجاً للعديد من العلوم الإنسانية الحديثة. لمرتين على الأقل في كتابه «دروس في علم اللغة العام» يُخضِع سوسير مخططه للسيميولوجيا العامة لاختصاص علم النفس: «في العمق كل شيء في اللغة، بما فيها الظواهر المادية والآلية مثل تغير الأصوات، هو نفسي. وبما أن علم اللغة يزود علم النفس الاجتماعي بمعطيات ثمينة للغاية، أفلا يعني هذا أنه ملتحم به؟ (ص21)... نستطيع تصور علمٍ يدرس حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية، علمٍ سوف يكون جزءًا من علمٍ النفس الاجتماعي ومن ثم من علم النفس العام، وهو ما سوف نسميه علم العلامات»



سيميولوجيا»(من اليونانية semeion بمعنى «علامة»). سوف تعرِفنا السيميولوجيا مِمّ تتكون العلامات، وأي قوانين تحكمها؟ وبما أنها لم توجد بعد، فلا نستطيع أن نفطن لما ستكونه في المستقبل، ولكنها تتمتع بالحق في الوجود، ومكانتها محددة سلفًا. وليست اللغويات إلّا جزءًا من هذا العلم العام. كما أن القوانين التي سوف تكتشفها السيميولوجيا سوف تكون صالحة للتطبيق في مجال علم اللغويات. وسيجد هذا الأخير نفسه مرتبطًا بمجالٍ محدد تمامًا ضمن مجمل الوقائع الإنسانية. وتُعزى لعالم النفس هنا مهمةُ تحديد المكانة الصحيحة للسيميولوجيا». (ص 33).

نقدم هنا أطروحة سوف نفصلها فيما بعد: لقد كان من الدال أن يقوم اللغوي يلمسلف Hjelmslev (الذي يدرس الوحدات اللغوية تبعًا لوظيفتها في بنية اللغة glossematicien) - عند وقوفه على أهمية تراث سوسير - بإبراز الأولوية الممنوحة لعلم النفس والامتياز المنوط بـ«جوهر التعبير» في آن، وأن يضعهما موضع تساؤل، وذلك لكونهما افتراضات غير نقدية في العلم السوسيري. وسرعان ما سنجد أن هذه الأولوية وهذا الامتياز مزدوجان في سيميولوجيا هيجل التأملية، كما سنتحقق من ذلك بعد قليل.

العلامة موجودة ضمنًا في هذه السيميولوجيا التأملية ضمن بنية وحركة الرفع Aufhebung، والتي من خلالها ترتفع الروح لما فوق الطبيعة التي كانت قد توارت فيها، لتُمحَى وتبقى في آن، متسامية في ذاتها، متحققة بوصفها حرية داخلية، تطرح نفسها لنفسها بنفسها بوصفها كذلك. إنه علم ما هو «بوصفه كذلك»، إذ «يُولِي علم النفس اهتمامًا للقوى والأحوال العامة لنشاط الروح بوصفها كذلك: الحدس، التمثيل، الذكرى...الخ، الرغبات...».(§ 440). وكما هو الحال في كتاب أرسطو عن النفس Peri psykhés (a,b432)، يرفض هيجل لمرات عديدة أي انفصال حقيقي بين «قوي الروح» المزعومة. (§ 445). فبدلًا من فصل القوى والبُنَى النفسية جوهريًا، ينبغي - إذن - تحديد ما بينها من وسائط وتَمَفْصل والتحام بما يشكل وحدة حركتها المنتظمة والمُوَجَهة. بيد أنه من الملاحظ أن نظرية العلامة - التي تقوم أساسًا على تفسير واحد للكلام والكتابة - تحظى بملاحظتين أطول بكثير من متن الفقرات التي تعلق عليها والتي تحمل عنوانًا فرعيًا هو «الخيال» (Die Einbildungskraft, §§ 445 - 460).

السيميولوجيا، إذن، هي جزء من نظرية الخيال، وعلى نحو أكثر تحديدًا هي جزء من علم التوهم كما سنُفَصِّل فيما بعد.



ما هو الخيال؟

الخيال هو التمثيل هو الحدس الجواني المُتَذَكَّر. إنه ما يميز الذكاء الذي يتمثل في تحويل الحسي المباشر إلى جواني حتى «يفرض نفسه بوصفه مالكًا لحدسه بذاته». وإذ يظل الحسي المباشر ذاتي من طرف واحد، ينبغي للذكاء بفعل «المحو» أن يرفع هذه الجوانية ويحفظها لـ«يوجد في ذاته في خارجيته ذاتها»(451§). في حركة التمثيل هذه، يتذكر الذكاء بذاته ولذاته ليصير موضوعيًا. ومن ثم فالذكرى بالنسبة للذكاء مسألة حاسمة، عبرها يصبح محتوى الحدس الحسي صورة، ويتحرر من المباشرة ومن الانفراد ليسمح بالمرور إلى المفهوم conceptualité. أما الصورة وقد أصبحت على هذا النحو جوانية في الذكرى، لم تعد هنا، أي أنها لم تعد موجودة ولا حاضرة، ولكنها مُصَانة في مَقَرِ اللاوعي ومحفوظة بلا وعي. يُمسِك الذكاء بهذه الصور مدخرًا لها، مُخفيًا إياها في أغوار مخبأ شديد الظلمة مثل ماء في بئر ليلي أو بئر اللاوعي، أو بالأحرى حافظًا لها مثل عرق ثمين في أعماق منجم. «ومع ذلك ليس الذكاء هو الوعي والحضور فحسب، وإنما هو أيضًا وبوصفه كذلك الفاعل لمُحدداته بذاته. هكذا تصبح الصورة جوانية في ذاتها، ومن ثم لم تعد الصورة موجودة وإنما محفوظة بشكل لاواعي» (§ 453).

ها هنا طريق سوف نسلكه ليقودنا من هذا البئر المظلم - الصامت مثل الموت والمدَوِّي بكل ما يدخره الصوت من قدرات - حتى علياء ذاك الهرم الطالع من الصحراء المصرية، الذي يرتفع شامخًا على البساط الرصين والمجرد للنص الهيجلي مُشكِلًا قوامًا ومقامًا للعلامة. يلتزم كلٌ من النبع الطبيعي والصرح التاريخي - وإن بطرق مختلفة - بالصمت، حتى وإن ظل هذا الطريق - وفق المسار الوجودي الغائي onto - théologique - دائريًا، وحتى إن صار الهرمُ البئرَ الذي كانه دومًا، ففي كل هذه الأحوال سيظل هذا الهرم سرًا غامضًا. علينا أن نتساءل عما إذا لم يكن علينا أن نعيد تركيب الهرم بوصفه حقيقة تتكلم وحدها من عمق البئر، أو غموضًا يتيح رموزه بوصفها مُدَوَّنَات يتعذر التحقق منها على واجهة الأثر.

بامتلاكه لهذا البئر ولهذا المخزون، يمكن للذكاء أن ينهل من بئر ذاته الخاصة به وأن يخرجها للنور، ينتجها «ويبثها لخارج ذاته دونما حاجة - حتى توجد هذه الذات في ذاتها - إلى حدس خارجي». هذا التركيب للصورة الداخلية وللحضور الذي صار جوانيًا بفعل الذكرى هو التمثيل بمعناه الحقيقي. عندئذ، في الواقع، سيحظى ما هو



جواني في ذاته بقدرة قاطعة على أن يأخذ مكانه أمام الذكاء، وعلى أن يكون له في الذكاء وجودًا - ها هنا. إذ لم تعد الصورة تتنسب البتة إلى « الليل اليسير »[1].

هذا السياق الأولي يسميه هيجل بـ«الخيال الخَلاَق» imagination reproductive. «مصدر» الصور هنا هو «الجوانية الخاصة بالأنا» والتي تُمسِك بالصور - من الآن فصاعدًا - في نطاق سلطتها. على هذا النحو يتصرف الذكاء في هذا المخزون من الصور ليعمل على نحو شمولي [فيدخل ما هو جزئي في الكلي وما هو خاص في إطار العام] وليجد ذاته مُختلقًا، مُتَذَكّرًا ومُدخَلا جوانيًا. انطلاقًا من هذه السيطرة الفكرية، يُنتج الذكاء ذاته بوصفه توهمًا عجائبيًا وخيالًا رمزيًا مجازيًا شعريًا. لكن الأمر يتعلق هنا بالخيال الخلاق فحسب، لأن كل هذه التشكيلات تظل تركيبًا يعمل على المعطى الحدسي والتلقي السلبي لما يأتيه من الخارج مُتَاحًا لملاقاته. يمضي العمل إذن على محتوى قد عُثِرَ عليه أو على مُعطًى من معطيات الحدس. إذن، هذا الخيال لا يختلق ولا يتخيل ولا يشكل تشكيلاته الخاصة به. التناقض الظاهر هنا يتمثل في: إنه في الإطار ذاته الذي لا ينحت فيه هذا الخيال الخلاق تشكيلاته الخاصة ولا يتلقى محتوى ما يهيأ له أنه يشكله ولا ينتج من تلقاء نفسه شيئًا أو وجودًا، يظل هذا الخيال مغلقًا على ذاته.

لقد عثرنا هنا على هوية الذكاء لذاته ولكنها هوية محفوفة بإطار أحادي ذاتي سلبي الانطباع.

هذا الحد سوف يُرفع في **الخيال المُنتِج** imagination productrice: على النحو الذي تشكل به حدس الذات والعلاقة المباشرة بالذات في الخيال الخلاق - سيصبح **هذا الحدس موجودًا** (un étant) أي خارجيًا ومُنتَجًا لذاته في العالم بوصفه شيئًا. هذا الشيء الفريد هو **العلامة**، **العلامة** الناتجة عن توهم وخيال صانع للعلامة بخروجه فيها، خارج ذاته في ذاته، كما هو الحال دومًا ». في التوهم، يتحقق الذكاء في حدس الذات، بما أن المحتوى المُستمَد من الحدس ذاته يتمتع بوجود مُصوَر. [ولكن] تشكل هذا الحدس من ذاته نفسها يجعله ذاتيًا، ومن ثم فإن لحظة وسمه بالموجود مازالت غائبة عنه. ولكن في إطار هذه الوحدة الضامة للمحتوي الجواني والمادة، سوف يُساق الذكاء إلى علاقة مطابقته لذاته بوصفها علاقة مباشرة **في ذاتها**. وبما أن هذه المُبَاشرة - بوصفها عقلًا - صادرة عن حركة تتمثل في الاستحواذ على المباشرة الكائنة في الذكاء (§ 445, § 445, Rem.) أي تحديده بوصفه **عالميًا**، فعمله بوصفه عقلًا (§ 438) سيقوم منذئذ على إضفاء صفة «الموجود» على كل ما يتحقق فيه بفعل الحدس العيني للذات،



بمعنى أنه يصنع من ذاته وجودًا أي شيئًا. وبما أن الذكاء يعمل وفق هذا التعريف فهو **تخارج للذات وإنتاج للحدس وتوهم يؤمئ أو يصنع علامة**» (§ 475)

علينا في البدء أن نشير هنا إلى أن أكثر البحوث إبداعًا فيما يخص العلامة، يختزل هذه العلامة في مصطلح بسيط، بمعنى إنه يختزلها في التعبير، أي في اعتبارها إخراج محتوى داخلي إلى الخارج، بكل ما يمكن أن يشير إليه «التعبير» - هذه الموتيفة التقليدية جدًا - من معاني. ومع ذلك، وعلى عكس ما نتصور، فهذا النتاج الوهمي أقل ما يصنعه هو **إنتاج حدوس**. ربما يبدو هذا التوكيد كارثيًا أو غير مفهوم، إذ أنه في الواقع يُدِين الإبداع التلقائي بوصفه إبداعًا ماثل للعيان. ومثل هذا الاتهام يصدر عمن يستطيع على هذا النحو أن يبصر ويتلقى. ولكن إذا كانت هذه الموتيفة (وحدة المفهوم والحدس، التلقائية والقابلية للتلقي، إلخ) هيجلية بامتياز، فهي لا تحمل أي نقد ضمني لكانط. وهذه ليست مصادفة، وإنما يرتبط الأمر هنا بكل منظومة علاقة هيجل بكانط. في الحقيقة، يتعلق الأمر هنا بالخيال، أي بتلك الحجة التي في نطاقها تختلط وتتنافى كل التناقضات الكانطية التي تناولها هيجل بانتظام بالنقد. ها نحن الآن نصل إلى هذه المنطقة التي تبدو فيها مناقشة هيجل لأفكار كانط أشبه بالشرح أكثر مما هي قطيعة، فلنُشِر إذن إلى هذه المنطقة تحت عنوان «نقد الحكم»

ولكننا أيضًا، وليُسر تناول هذا الموضوع، سوف نقابل التطوير بالتغيير، كما أننا سنعيد النظر في هذا الزوج من المفاهيم.

وعلى كل حال سوف يظل الخيال المُنتِج مفهومًا أساسيًا ل*علم الجمال* الهيجلي، مفهومًا يشغل موقعًا ومقامًا مناظرًا لموقع ومقام الخيال المتعالي imagination transcendantale، لأن هذا الأخير - كما يقول كانط - هو أيضًا نوعٌ من الفن الطبيعي: «فنٌ خفي في أغوار النفس البشرية»، أي أنه «خيال مُنتَج»[2] ولاسيما أن سمة المتعالي المنسوبة للخيال في فلسفة كانط تجعل الخيال أشبه بوسيط بين الحسية والإدراك، أي تجعله عبارة عن «مصطلح ثالث» مماثل للظاهرة وللمعنى الكلي، إذ ينطوي هذا الخيال على محمولات متناقضة: سلبية التلقي وتلقائية الإنتاج. وأخيرًا، تبدو حركةُ الخيال المتعالي هذه حركةً للتوقيت[3] temporalisation: يُصرح هيجل هنا بالرابط الأساسي بين الخيال المُنتج للعلامات وبين الزمن. أما نحن فسوف نتساءل قريبًا عما يعنيه هذا الزمن، كيف يدل؟ ومم تتشكل دعوى هذه الدلالة؟

نحن هنا بإزاء إنتاج وحدس في آن، ومن ثم سيكون مفهوم العلامة موضعًا لتلاقي



جميع الخصائص المتناقضة. فكل المفاهيم المتقابلة تجتمع وتُختصر وتَغور في العلامة. يبدو أن كل التناقضات تُختزل في العلامة. ولكن يبدو أيضًا، وبالتوازي، أن ما يبين تحت اسم العلامة غير قابل للاختزال، بل لعله غير متاح لكل التناقضات الشكلية للمفاهيم: بما أن العلامة هي في آنٍ: الجواني والخارجي، التلقائي والمُتلقىَ، المعقول والحسي، الذات والآخر...إلخ، فالعلامة ليست شيئًا من كل ذلك، ليست هذا ولا ذاك... إلخ.

هل يكون هذا التناقض هو الجدلية ذاتها؟ هل الجدلية هي حل العلامة في أفق اللا - علامة، أي في أفق الحضور فيما وراء العلامة؟ سرعان ما يختلط سؤال العلامة بالسؤال التالي: «ما هي الجدلية؟»، أو بالأحرى بسؤال آخر هل يمكن لنا أن نستفهم عن الجدلية والعلامة بصيغة الاستفهام: «ما هما؟»

لنطوِي الحديث الآن عند هذا الأفق، لنعود من جديد إلى المنعطف الذي توقف نصُنا عنده قبل العروج إلى هيجل.

بمجرد تسميته للتوهم fantaisie **الصانع للعلامة**، أفصح هيجل عن هذه الوحدة المُتوهمة للمتقابلات، بوصفها وحدة تتشكل في السيمياء الشعرية sémiopoétiquc. هذه الأخيرة هي المركز الوسط Mittelpunkt: فهي في آن: نقطة وسط، ونقطة مركزية تتلاقى عندها كل أشعة المتقابلات. بمعنى أنها العنصر الوسيط، أو أنها في نهاية المطاف نقطة وسطى، أي موضع مرور التقابلات بعضها في بعض. « «الفانتازيا هي المركز الوسط الذي في رحابه يقطن العالمي والوجود، الذاتي الخاص والوجود المُلتَقَي L'être - trouvé، الداخلي والخارجي ويتوحدان على أكمل وجه كان.

مُمَيزًا على هذا النحو، يمكن لعمل العلامة أن يمتد بمجاله إلى ما لا نهاية، إلّا أن هيجل سرعان ما يختزل هذا المرمى البعيد، ليُدمِج العلامة في حركة الجدلية وبنيتها التي سوف تطويها. وعلى هذا النحو أصبحت لحظة العلامة لحظة إدخار أو مخزون مؤقت. ومثل هذا الحد للعلامة هو حد الشكلية المجردة، ومن ثم تظل اللحظة السيميوطيقية شكلية بما أن مضمون وحقيقة المعنى يفلتان منها، وبما أن هذا المعنى يظل في مرتبة الأسبق والخارجي بالنسبة لها. مأخوذة في ذاتها، تتماسك العلامة فقط بالنظر إلى الحقيقة. «نعتبر تشكيلات الفانتازيا التوهم عامةً نوعًا من التوحيد بين ما هو خاص وجواني في الروح وبين العامل الحدسي. أما تحديد مضمونها على نحو أفضل فيرجع إلى مجالات أخرى. نحن لا نستهدف هنا هذه الورشة الداخلية للفانتازيا إلّا عبر لحظاتها المجردة، أي بوصفها النشاط الشامل لهذا التوحيد السالف الذكر، تبدو الفانتازيا عقلًا ولكنه عقل



شكلي فقط، وذلك في إطار أن مضمون الفانتازيا - بوصفها كذلك - حيادي، كما أن العقل - بوصفه كذلك - يحدد المضمون بالنظر إلى الحقيقة» (Remarque du § 475).

ينبغي أولًا الإلحاح على تقدم السيميولوجيا التي - على الرغم من المحدودية المنوطة بما يُعرف بشكلية العلامة - حال دون اعتبار شكلية العلامة نقصانًا أو حادثًا تجريبيًا. وهكذا أصبح تقدم السيميولوجيا، مثله مثل الخيال، لحظة (رغم طابعها المجرد تمامًا) من لحظات الاستعانة الواسعة بالعقلانية بقصد الوقوف على الحقيقة. وكما سنرى فيما بعد، يتعلق الأمر هنا بالعمل على ما هو سلبي.

لقد شددنا على ذلك بقوة، وينبغي علينا من الآن فصاعدًا أن نستفهم لماذا تُقدَم الحقيقة (حضور الموجود، هنا في شكل الحضور الموائم لذاته) بوصفها غيابًا حين يتعلق أمرُها بالعلامة. ولماذا يتضامن المفهوم الميتافيزيقي للحقيقة مع مفهوم العلامة، بل مع مفهوم مُحدَد للعلامة بوصفها نقصًا للحقيقة الممتلئة؟ وإذا ما اعتبرنا الهيجلية هي الحد الأقصى لاحتشاد الميتافيزيقا، فلماذا تحدد هذه الهيجلية العلامة بوصفها تقدمًا في سبيل الحقيقة وبالنظر en vue de إلى الحقيقة بالضرورة؟ «بالنظر» هذه تعني أننا إزاء تأمل لمصير العلامة انطلاقًا من الحقيقة التي تتجه العلامة صوبها، ولكن «بالنظر إلى الحقيقة» تعني أيضًا أننا نقف - كما يُقال - على مسافة من الحقيقة، أي على نقصان الحقيقة وما يتبقى من مسار سفرة العلامة صوب الحقيقة، « بالنظر إلى» تبدو أيضًا وكأنها سبيل لظهور الحقيقة الماثلة للعيان. النور أو تألق الظهور الذي ييسر الرؤية، الرؤية هي النبع المشترك لـلكل من الفانتازيا وphantasia والظاهرة phainesthai(*)، لماذا كانت العلاقة بين العلامة والحقيقة على هذا النحو؟

هذا الاستفهام بـ«لماذا» لا يُفهم منه ما نفهمه من « عَلاَمَ يدل ذلك؟»، ولا حتى «ماذا يعني ذلك؟». هذه الأسئلة بصياغتها هذه تنم بسذاجة عن فرضية أو مبادرة ما سنجدها في الإجابة. لقد ناهزنا هنا حدًا تصبح عنده أسئلة مثل: « علام تدل الدلالة ؟»، « ماذا نعني بإرادة القول؟le vouloir – dire فاقدة لأية صلة لها بالموضوع». ينبغي إذن من طرح الأسئلة عند حدٍ وبشكلٍ ما بحيث لا تدل الدلالة عنده على شيء قط. وبحيث

(*) Phainesthai من اللغة الألمانية، وهي اسم فاعل من كلمة phano`men بمعنى ظاهرة. وعند هيدجر يشير المصطلح إلى الإنسان، أما هنري كوربان فقد ترجم Dasein إلى اللغة الفرنسية بـ la réalite humaine وتعني الواقع الإنساني، وهي ترجمة وجهت الفكر الفرنسي وجهة خاصة في تفسير فلسفة هيدجر على نحو لم يقصده هيدجر أصلًا.



تبدو إرادة القول وكأنها لا تريد أن تقول شيئًا، لا لأنهما سؤالان عبثيان من داخل نظامهما نفسه، أي من داخل الميتافيزيقا، وإنما لأن مثل هذه الأسئلة سوف تحملنا إلى ما هو خارج سياجها، هذا على افتراض أن عملية كهذه هي عملية بسيطة، أو أنها ببساطة عملية تتيحها لغتنا من داخلها، وعلى افتراض أننا نعرف بوضوح ما هو الداخلي في نظامٍ ما أو لغةٍ ما. فعلامة الاستفهام «لـ - ماذا؟» لا تشير هنا البتة عن استفهام «في سبيل ماذا» telos l'eskhaton تكون حركة الدلالة، أو لا لسؤال عن الأصل، « ماذا؟» مثل «بسبب ماذا؟» «انطلاقًا من ماذا؟»، إلخ. «ماذا» هي - إذن - الاسم الذي مازال اسمًا ميتافيزيقيًا للسؤال الذي نطرحه هنا عن النظام الميتافيزيقي الذي يربط العلامة بالمفهوم، بالحقيقة، بالحضور، بعلم الأثريات، وبالفلسفة الغائية، إلخ.

السيميولوجيا الهيجلية:

تجمع العلامة بين «تمثيل مستقل» و«حدس»، بعبارة أخرى تجمع العلامة بين مفهوم (مدلول عليه) وبين التلقي الحسي (للدال). ولكن هيجل سرعان ما سيتحسس نوعًا من الانحراف écart والانفصال الذي يتسع بحيز الدلالة ولعبتها من خلال تشتت وتصدع الحدس. في إطار الوحدة الدالة والتحام التمثيل بالحدس لن تكون العلاقة ببساطة مجرد علاقة بين مصطلحين. فالحدس هنا لن يكون قط حدسًا مثل أي حدس آخر. ومما لا شك فيه، وكما هو حال كل حدس، ثمة موجود معطى، شيء ما حاضر يتيح نفسه للتلقي من خلال حضوره البسيط. مثلًا يقول هيجل أن لون الشارة الوطنيةcocarde بلا ريب متاح للرؤية المباشرة. ولكن هذا الحضور في اتحاده بالتمثيل Vorstellung يصبح تمثيلًا، تمثيلًا (بمعنى ممثلًا) للتمثيل (بالمعنى الواسع للمثالية المفهومية). وبوضعها محل شيء آخر، سوف تصبح الشارة etwas anderes vorstellend: هنا التمثيل Vorstellen وتمثيله يبسطان ويجمعان بضربة واحدة كل معنى لهما.

ماذا يمثل هذا «الحدس» الغريب؟ علام يدل الدال في تمثله للحدس على هذا النحو؟ ما الذي يمثله أو ما هو مدلوله؟

يعرفه هيجل بالتأكيد بوصفه مثالية، في مقابل مادية الدال الحدسي. هذه المثالية هي مثالية الـ Bedeuntung ونحن نترجم عادة هذه الكلمة «بالدلالة». وكنت قد حاولت في أعمال سابقة عند التعليق على كتاب بحوث منطقية أن أفسرها بمحتوى مراد - القول، وأريد أن أبيِّن هنا أن مثل هذا التفسير مناسب أيضًا لنص هيجل. هذا الاتساع في المعنى تضبطه هنا ضرورة ميتافيزيقية داخلية وأساسية.



محتوى المراد - قوله أو هذا الـBedeuntung، يمنحه هيجل اسم ومكانة الروح (Seele). روح تحلُّ في جسد، طبعًا في جسد الدال، في اللُحْمَة المحسوسة للحدس. العلامة، وحدة الجسد الدال والمثالية المدلول عليها سوف تصبح نوعًا من التجسيد. إذن، يتحكم التقابل بين الروح والجسد، وبالمثل بين المعقول والمحسوس، في تحديد الفارق بين الدال والمدلول، بين النية الدالة(bedeuten) وهي نشاط حيوي، وبين الجسد الأصم للدال. ويظل ذاك صادقًا لدى سوسير وهوسرل أيضًا، فبالنسبة للأخير جسد العلامة يُبث فيه الحياة بنية الدلالة مثله مثل جسد (Korper) متاح للسكنى من قبل Geist ويصبح بفعل ذلك جسدًا خاصًا (Leib) يقول هوسرل عن الكلمة الحية geistige لُحْمَة روحية.

كان هيجل يعرف أن هذا الجسد الخاص والحيوي للدال كان أيضًا قبرًا، جمعية تعمل هي أيضًا على هذه السيميولوجيا، وليس في ذلك ما يدعو للعجب [4]. القبر، إنه حياة الجسد كعلامة موت، الجسد كشيء آخر غير الروح، غير النفسي الذي تبث فيه الحياة، الروح الحي، ولكن القبر هو أيضًا المثوى، هو ما يحفظ مخزونا، ما يكتنز الحياة مشيرًا إلى أنها تستمر في مكان ما. سرداب الدفن العائلي: oikésis يستبقي من الحياة زوالها شاهدًا على استمرارها وتحفظها ومثابرتها perservance، يمسك القبر بالحياة أيضًا في حمى الموت، وينذر الروح بموت محتمل، نذير (من) موت الروح، وتحول (عن) الموت. هذه الوظيفة المزدوجة للنذير تتعلق بالأثر المأتمي. جسد العلامة يصبح على هذا النحو الأثر الذي تحبس فيه الروح، مُصانة، مُستوفاة الصيانة، حاضرة، مدلول عليها. في غور هذا الأثر الروح تُحفظ حية، ولكنها ليست بحاجة للأثر إلّا بقدر ما تتعرض - للموت - في علاقته الحية بجسدها الخاص. كان ينبغي للموت أن يفعل فعله - فينومنولوجيا الروح تصف لنا عمل الموت - حتى يمكن لأثر أن يحفظ ويحمي، بالدلالة عليها، حياة الروح.

العلامة، أثر - الحياة - في - الموت، هي أثر - الموت - في - الحياة، هي مقبرة نفث الحياة أو الجسد الخاص محنطًا، هي الارتفاع الذي يحفظ في أعماقه هيمنة الروح مقاومًا للزمن، وهي النص الصلب المكون من حجارة مغطاة بالكتابة، إنها الهرم.

يستخدم هيجل إذن كلمة هرم للدلالة على العلامة. يصبح الهرم مُلَوحةً للعلامة، ودالًا للدلالة. وهذا ليس أمرًا محايدًا، خاصة إشارته غير المباشرة لمصر القديمة. في موضع أبعد من نص هيجل، الهيروغليفية المصرية سوف تزودنا بالنموذج الذي يتصدى لحركة الجدلية، للتاريخ، للوجوس، أيبدو الأمر على هذا النحو متناقضًا؟



لنتبه أولًا لنصب لتشييد الهرم.

«في هذه الوحدة التي أنتجها الذكاء، لتمثيل مستقل (selbstandiger Vorstellung) ولحدس، نجد أولًا أن مادة هذا الحدس هي عبارة عن تلقي لشيء (ein Aufgenommenes)مباشر أو معطى (مثلًا لون الشارة الوطنية، وأشياء أخرى شبيهة). غير أن الحدس، من خلال هذه الهوية، لا يُقدر بوصفه ممثلًا (vorstellend) يمثل ذاته على نحو إيجابي، وإنما بوصفه ممثلًا لشيء آخر».

لدينا، إذًا، ولو لمرة نوع من حدس الغياب، أو بعبارة أدق، استهداف للغياب من خلال حدس ممتلئ.

« إنه [هذا الحدس] صورة قد تلقت في ذاتها [in sich empfangen hat: قد تلقت، استقبلت، قبلت، أشبه قليلًا بامرأة حُبلى بما تلقاه، وما تتلقاه هنا هو المفهوم] تمثيلًا مستقلا للذكاء، بوصفه روحًا، هو ودلالته (Bedeutung). هذا الحدس هو العلامة». (§ 458)

سنتتبع هنا إحدى هاتين الملاحظتين اللتين تحملان كل نظرية العلامة (وهو ما لم يمنع هيجل - في فقرة أبعد - من نقد هؤلاء الذين لا يولون السيميولوجيا إلّا مكانة وأهمية الملحقات أو الزوائد). «العلامة هي نوع من الحدس المباشر الذي يمثل محتوى مغايرًا تمامًا عن المحتوى الذي لديه في ذاته (die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie fur sich hat)».

كلمة Vorstellen التي نترجمها عامةً بـ«تمثيل» سواء بالمعنى الأكثر إبهامًا للتمثيل الذهني أو النفسي، أو بمعنى تمثيل الشيء المُقدم، هي كلمة محل نظر. إذ تشير هذه الترجمة، هنا وبضربة واحدة، إلى الانعطاف التمثيلي، واللجوء إلى الممثل الذي يحل محل الآخر، ينوب عن الآخر ويحيل إليه. الحدس هنا مُفَوض ليُمَثِل - في محتواه الخاص - محتوى مغاير تمامًا: «العلامة هي نوع من الحدس المباشر الذي يمثل محتوى مغايرًا تمامًا للمحتوى الذي لديه في ذاته. **الهرم** (والتشديد هنا لهيجل) الذي تُقَلُ إلى داخله روح غريبة eine fremde Seele تبدل مكانها تنقل، تُزدرَعُ هي ترجمة للكلمات versetzt وversetzsen، وأيضًا تُرهن رهنًا حيازيًا، وim Leithause versetzen: بمعنى توضع في بنك تسليف مقابل رهن أو فائدة معقولة، وتُحفظ (aufbewahrt) تُؤتمن، تُستودع، توضع في مستود».

هذا الإبراز للهرم قد رسخ عدة ملامح أساسية للعلامة: أولًا ما يمكن أن نطلق



عليه، دون إساءة أو مفارقة تاريخية؛ اعتباطية العلامة، غياب أي علاقة تشابه طبيعية أو مشاركة أو تماثل بين الدال والمدلول، وهو ما يعني، هنا، غياب أي علاقة بين التمثيل والحدس (Bendeutung)، بل غياب أي علاقة أيضًا بين الممثَل وممثِل التمثيل من خلال العلامة. هذا التنافر هو شرط اعتباطية العلامة. ويشدد هيجل على هذا الأمر مرتين.

1 - الروح المستودعة في الهرم تكون غريبة عنه (fremde) فإذا ما بدلت مكانها أو ازدرعت فيه - بوصفها مهاجرة في هذا النصب - فهذا يعني أنها ليست مصنوعة من حجارة الدال. وأنها لا تتعلق في أصلها ولا في وجهتها بمادة المعطى الحدسي. ويعود هذا التنافر إلى عدم قابلية الروح والجسد، المعقول والمحسوس، المفهوم ومثالية المدلول، للاختزال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى عدم قابلية الجسد الدال للاختزال أيضًا، أي أننا بإزاء معانٍ مختلفة، وتمثيلين اثنين.

2 - ولذلك يمثل الحدس المباشر للدال محتوى مغاير تمامًا (einen ganz anderen Inhalt) للمحتوى الذي يمتلكه في ذاته، مغاير تمامًا لما لا يحيل حضوره إلّا لذاته.

تُمَيِز علاقةُ المغايرة المطلقة هذه بين العلامة والرمز، بين الرمز والمرموز، استمرارية المشاركة المحاكية أو المماثلة، مما يتيح دوما يسر التعرف على كل منها على حدة، «العلامة مختلفة عن الرمز، أي أن العلامة مختلفة عن حدس محدده الخاص يكمن في جوهره ومفهومه بأكثر أو أقل مما يكمن في المحتوى الذي يعبر عنه بوصفه رمزًا. وعلى العكس في العلامة بوصفها كذلك المحتوى الخاص بالحدس والمحتوى الذي تدل عليه العلامة، لا علاقة لهما الواحد بالآخر». (Ibid).

هذا الدافع لاعتباطية العلامة، هذا التمييز بين العلامة والرمز تم تفصيلها طويلًا في كتاب علم الجمال، في مقدمة القسم الخاص بـ«الفن الرمزي». وفيها يحدد هيجل «الرابط الاعتباطي تمامًا» (ganz willkurliche Verknupfung) الذي يشكل العلامة بمعناها الحقيقي أي العلامة اللغوية بامتياز. « يختلف الأمر تمامًا بالنسبة لعلامة ينبغي لها أن تكون رمزًا. مثلًا يعتبر الأسد رمزًا للشجاعة، والذئب رمزا للمكر، والدائرة رمزا للخلود، والمثلث رمزًا للثالوث المقدس. بيد أن الأسد والذئب لديهما في ذاتهما من الخصائص الخاصة بهما ما يجب أن تعبر عنه الدلالة (Bedutung). وكذلك الدائرة لا



تمثل الشكل الناقص أو المحدد اعتباطيًا للخط المستقيم أو لأي خط لا يرتد على ذاته، وهو ما سيكون أيضًا مسافة زمنية ما.

وكذلك المثلث لديه في مجمله العدد نفسه من الأضلاع والزوايا الذي يحيلنا إلى فكرة الله إذا عددنا التحديدات التي يدرك بها الله في الدين.

«في أنماط الرمز السالفة الذكر نجد أن الوجود المحسوس الحاضر في هذه الرموز (sinnlichen vorhandenen Existenzen) لديه من قبل حضوره الخاص بهذه الدلالة التي طُلِبَ منه أن يكون تمثيلًا لها (Darstellung) وتعبيرًا عنها. والرمز بهذا المعنى الواسع لن يكون مجرد علامة محايدة، وإنما علامة في خارجيتها تتضمن في الوقت ذاته محتوى التمثيل (Vorstellung) الذي يمثله. ولكن، وبضربة واحدة، لا ينبغي للرمز أن يُطلع الوعي على ما هو عليه هو ذاته بوصفه شيئًا عينيًا متفردًا. عليه أن يُطلعه فقط على هذه الصفة العامة للدلالة الكامنة فيه».

الفصل التالي بعنوان «الرمزية اللاواعية» يكرسه هيجل - هذه المرة - للهرم بالمعنى الحقيقي للكلمة إن أمكن أن نقول ذلك. وإذا كان الهرم المصري في الموسوعة رمزا أو علامة العلامة، فهو في كتاب علم الجمال مدروس لذاته أي بوصفه رمزًا. لقد ذهب المصريون إلى أبعد مما ذهب إليه الهنود فيما يتعلق بمفهوم العلاقات بين الطبيعي والروحي. لقد فكروا في خلود النفس واستقلال الروح وشكل دوامها فيما وراء الموت الطبيعي. وهذا ما سيسم مراسمهم الجنائزية. «يتجاوب خلود الروح بسهولة جدًا مع حرية الروح، وذلك في نطاق أن الأنا تدرك ذاتها بوصفها أنا منسحبة من طبيعية الوجود تتكئ على نفسها. بيد أن معرفة الذات هي مبدأ الحرية. لا نستطيع طبعا أن نقول أن المصريين قد نفذوا إلى مفهوم الروح الحرة في امتلائه، ولا ينبغي لنا أن نتأمل عقيدة المصريين في ضوء طريقتنا نحن الخاصة في إدراك خلود الروح، ولكن المصريين كان لديهم الحدس بأن هؤلاء الذين تركوا الحياة يواصلون وجودها على نحو خارجي أكثر مما يواصلونه على نحو تمثيلي... وإذا ما تساءلنا عن الفن الرمزي المتعلق بهذا التمثيل، فينبغي أن نبحث عنه في التشكيلات الرئيسية للعمارة المصرية. نحن بإزاء عمارة مزدوجة، واحدة أعلى الأرض وأخرى أسفلها. متاهات عظيمة تحت الأرض، وحفر عميقة، ممرات بطول نصف ساعة مشيًا على الأقدام، وساحات مغطاة بالحروف الهيروغليفية، مجمل هذه العمارة قد اقتضى عملًا رفيعًا متقنًا.

ثم في الأعلى نجد هذه المشيدات المذهلة والمتعددة والتي ينبغي أن يستوقفنا



عندها خاصة عدد الأهرامات.» بعد هذا الوصف الأولي يستخلص هيجل ما يبدو لناظريه مفهوم الأهرامات. سوف نقارن نصه السالف الذكر بنظيره في الموسوعة: «هكذا تمنح الأهرام لناظرينا صورة بسيطة للفن الرمزي ذاته، إنها بلورات بديعة تكتنز في ذاتها جوانية ما (ein Inneres) وتحيط بشكلها الخارجي بمثل ما أنتجت به عن طريق الفن، بحيث يمكن لنا أن نقول أنها حاضرة من أجل هذه الجوانية المنفصلة عن الطبيعية البسيطة ومنتظمة فقط بحسب هذه الجوانية. ولكن مملكة الموت واللامرئي هذه والتي تشكل هنا دلالة [الأهرامات] لا تنطوي إلّا على واجهة واحدة، الواجهة الشكلية التي تنتمي إلى المحتوى الفني حقًا، ألا وهو الانفصال عن الحضور المباشر. إذن هو في البدء الجحيم هاديس Hades، وليس حياة بعد (Lebendigkeit)، حياة حتى وإن كانت قد تحررت من المحسوس بوصفه كذلك، لن تكون بأقل حضورًا في ذاتها، بما أنها تصير على هذا النحو روحًا حرَّة وحيَّة في ذاتها. لذلك فإن الشكل (Gestalt) المتجه صوب هذه الجوانية مازال شكلًا (Form) وظرف يقع خارج المحتوى المحدد لهذه الجوانية تمامًا. هذا المحيط الخارجي الذي في رحابه تسكن جوانية خفية هو الأهرامات»(Esthetique, II, set. I, chap.I, «Le Symbolisme inconscient», C I).

هذا الانقطاع اللازم بين الدلالة والدال يتفق وضرورة النظام الذي يجعل السيميولوجيا متضمنة في علم النفس. نحن نتذكر هنا في الواقع أن علم النفس بالمعني الهيجلي هو علم الروح المحدد لذاته بوصفه فاعل من أجل ذاته، إنها اللحظة التي عندها «لا يكون للروح إلّا أن تحقق مفهوم حريتها»(§ 440, Psychologie3 de L'Encyclopédie). ولذلك كان من اللازم إبراز هذا التمفصل بين علم النفس والسيميولوجيا في الفقرة المذكورة عاليه. وهكذا نصل لفهم أفضل لمعنى الاعتباطي: بانتاج علامات اعتباطية تتجلى حرية الروح. وتتجلى هذه الحرية أكثر في إنتاج العلامة منها في إنتاج الرمز. فالروح في العلامة تبدو أكثر استقلالًا وأكثر قربًا من ذاتها. أما في الرمز، فعلى العكس، تصبح الروح بالأحرى منفية في الطبيعة. في الدلالة يظهر الذكاء (Als bezeichnend) على هذا النحو نوعًا من الاعتباطية (Willkur) والتحكم (Herrschaft) الحر في استخدامه الحدس بأكثر مما يستطيعه في الرمز. [5](§ 458) Als symbolisierend

بحسب مخطط هذه الغائية، فإن الدعوى السيميوطيقية، التي تم تحديدها للتو بوصفها عقلانية اعتباطية، تعين على تقدم تجليات الحرية. ومن هنا تحظى بمكانتها الأساسية في تطور علم النفس والمنطق. هذه المكانة يشير إليها هيجل عرضًا عند منتصف الملاحظة المضافة كملحق طويل للفقرة القصيرة التي تحدد العلامة. وقد برز



الهرم فجأة في هذا الحيز وعند منعطف هذه الجولة القصيرة: «عادة ما نزج هنا أو هناك بالعلامة واللغة بوصفهما ملحقًا زائدًا (Anhang, Supplément , codicille) أو باعتبارهما مجرد إضافة في إطار علم النفس أو المنطق، دون أن نفكر في ضرورتهما وفي ارتباطهما بنظام النشاط العقلي. المكانة الحقيقية للعلامة هي تلك التي أشرنا إليها...»

يقوم هذا النشاط على بث الحيوية في المحتوى الحدسي (المكاني - الزماني)، ونفث روح فيه، وبث دلالة، وإنتاج علامة عن طريق الـ Erinnerung، الذاكرة والاستبطان interiorization، ما يهمنا الآن هو العلاقة بين الاستبطان المثالي وسياق التزمين. ما يحدث في عملية إنتاج العلامة هو التالي: الذاكرة والخيال أي الزمن هنا تقوم كلها بعملية الاستبطان نفسها التي تقوم بها الروح في إحالتها لذاتها في الحدس الخالص بالذات، ومن ثم فهي تحقق حريتها وتحمل هذا الحدس بالذات إلى الوجود الخارجي.

وهو ما يستدعي ملاحظتين:

1 - يلحق بنظرية العلامة - التي تم إبرازها في فصل الخيال في الموسوعة - مباشرة فصل عن الذاكرة. أما في التمهيد الفلسفيPropédeutique philosophique فإن المحتوى السيميوطيقي لهذه النظرية مدرج بعنوان الذاكرة [6].

2 - انتاج العلامة، والذاكرة هي أيضًا الفكر نفسه. في ملاحظة تحقق الانتقال من الفصل المكرس للذاكرة إلى الفصل المكرس للفكر، يذكرنا هيجل بأنه «قبلًا، تولي لغتنا للذاكرة (Gedachtnis) مقامًا عاليًا (Stellung) يقرنها مباشرة بالفكر (Gedanke). وإنه لحكم مسبق ذاك الذي يتناولها باستهانة».

رفع، ما يريد الكلام قوله:

موضع هذه السيميولوجيا محدود. لن يتعلق الأمر إذن باستنفاد محتواها. فلنحاول فقط أن نجري اختبارًا أوليًا والتحقق، من خلال تحليل للمحتوى، من الدافع الموصوف في باب العمارة. ولنسأل أنفسنا ما الذي تعنيه هذه السيميولوجيا، ما الذي تريد أن تقوله.

بطرح السؤال على هذا النحو، نخضع مسبقًا للمخططات العميقة لميتافيزيقا العلامة السالفة الذكر والتي لا «تريد أن تقول» فحسب، وإنما تقدم نفسها أساسًا، ومنذ البداية، بوصفها نظرية (لمراد القول) bedeuten تنطبق على غاية (telos) الكلام.



ومثلما سيكون عليه الحال فيما بعد عند سوسير، ستكون لغة الكلام هنا هي «سيدة» العلامة، وستكون اللغويات هي النموذج للسيميولوجيا وإن ظلت هذه الأخيرة، مع ذلك، جزءًا من اللغويات.

وسرعان ما سيعلن جوهر هذه الأطروحة عن نفسه: إنه ميزة أو امتياز النظام اللغوي أي الصوتي بالنظر إلى كل نظام سيميوطيقي آخر. امتياز إذن للكلمة على الكتابة وللكتابة الصوتية على كل نظام آخر للتدوين، ولا سيما الكتابة الهيروغليفية أو الرمزية، وأيضًا وبالطبع امتياز على الكتابة الرياضية، وكل الرموز الشكلية، الجبر، والكتابة pasigraphies وكل مشروعات الكتابه التي تسير على نمط كتابة ليبنيتز Leibniz، وعلى كل ما ليس بحاجة كما قال ليبنيتز لأن يُحال إلى الصوت» أو إلى الكلمة (vox).

صياغة هذه الاطروحة مألوفة، ولا نريد هنا أن نُذكر بها ولكننا نريد أن نبين من خلال إعادة صياغتها وإعادة تشكيلها كيف تتصل سلطة الصوت أساسًا بكل النظام الهيجلي، بكل حفرياته وغائيته، وبكل إرادة الرجعة parousie وكل المفاهيم الأساسية للجدلية التأملية وخاصة مفاهيم السلبية والرفع Aufhebung

عملية العلامة هي رفع Aufhebung على هذا النحو «بما أن الحدس منذ البدء هو معطى مباشر(ein Gegebenes) وحيز مكاني (ein Raumliches)، فهو يتلقى، بقدر ما نستخدمه كعلامة، تحديدا أساسيا له يكون فحسب aufgehobene [بمعنى أن يكون في آن مُعَلىَ وملغيًا، ولنقل منذ الآن ليكون مرفوعًا relevé، بالمعنى الذي يمكن لنا في آن أن نعليه ونرفعه من وظائفه الموكلة إليه. أن نبدله عن طريق نوع من الترقية الممنوحة له بما سيليه وسيتولى التغيير. بهذا المعنى، العلامة هي رفع نهضة ترقية الحدس المكاني - المحسوس]. والذكاء هو سلبية ذلك» (§ 459).

الذكاء هو، إذن، اسم هذه القدرة التي تنتج العلامة من خلال نفيه للحيز المكاني المحسوس للحدس. يتعلق الذكاء بالحدس المكاني. بيد أن كما يبين هيجل في موضع آخر [7]. رفع المكان هو الزمان. هذ الأخير هو حقيقة ما ينفيه - المكان - في حركة الرفع.

هنا الحقيقة أو الجوهر الغائي للعلامة بوصفها رفعًا للحدس المحسوس - المكاني، سيكونا العلامة بوصفها زمنًا، أي العلامة في عنصر التوقيت. وهذا ما سيؤكده ما يتلو الفقرة السالفة الذكر: الذكاء هو سلبية ذلك. كذلك الشكل الأكثر حقيقية للحدس الذي هو العلامة، إنه حضور في الزمن (ein Dasein in der Zeit)».



Dasein in der Zeit، الحضور أو الوجود في الزمن، هذه المعادلة لنمط من الحدس ينبغي تأملها في علاقتها مع المعادلة التي تقول عن الزمن أنه Dasein المفهوم.

لماذا يكون Dasein في الزمن هو الشكل الأكثر حقيقية (wahrhaftere Gestalt) للحدس(الذي يتيح نفسه للارتفاع في العلامة؟ لأن الزمن هو رفع - بمعنى، ووفق المصطلحات الهيجلية، هو الحقيقة، الجوهر (Wesen) بوصفه وجود - ماضي (Gewesenheit) - للمكان. الزمن هو المكان الحقيقي، الأساسي، الماضي، كما فُكِر فيه، أي كما رُفِع. ما أراد أن يقوله المكان هو الزمن.

يترتب على ذلك، بالنسبة للعلامة، أن محتوي الحدس المحسوس (الدال) ينبغي له أن يُمحى، أن يفقد وعيه بإزاء الـBendeutung، إزاء المثالية المدلول عليها، مع احتفاظه بنفسه وبها. ويمكن لهذا الرفع أن يجد ممره فقط في الزمن أو بالأحرى بوصفه مثل الزمن نفسه

بيد أن السؤال هو ما هو الجوهر المدلول عليه (والذي يطلق عليه الجشطالتيون «جوهر التعبير») الخالص تمامًا ليُنتج هكذا مثل الزمن ذاته؟ إنه الصوت، الصوت وقد رُفِعَ من طبيعيته ووُصِلَ بعلاقة مع ذات الروح بعلم النفس بوصفه فاعلًا لذاته ومصيبًا لذاته، ألا وهو الصوت الحيوي، الرنة الصوتية، الصوت (Ton).

هذه النتيجة، يستمدها هيجل مباشرة وبدقة: إن الشكل الأكثر حقيقية للحدس الذي هو علامة، هو أيضًا وجودٌ في الزمن - محو للحضور (ein Verschwindendes Daseins) في حين أنها توجد (indem es ist) - وتبعًا لتحديدها الجديد الخارجي، والنفسي، وضعٌ [وجود - يوضع: Gesetzsein] صادر عن الذكاء، عن طبيعيته الخاصة (الأنثروبولوجية) - يعني الصوت (Ton)، اكتمال الإخراج للخارج (ممتلئًا erfullte Ausserung) للجواني الذي يتجلَّى».

من جهة، الصوت يوحِّد بين الطبيعية الأنثروبولوجية للصوت الطبيعي وبين المثالية النفسية - السيميولوجية، إنه يركب، إذن، فلسفة الروح على فلسفة الطبيعة، وفي فلسفة الروح يكون مفهوم الصوت هو، إذن، اللُحمة التي تصل الأنثروبولوجيا بعلم النفس. وكما نعرف، بين هذين العلمين تقع ظاهرية الروح أو علم تجربة الوعي؟

من جهة أخرى، تتحدد هنا هذه العلاقة الصوتية بين المحسوس والمعقول، الواقعي والمثالي بوصفها علاقة تعبيرية بين الداخل والخارج. مثل كتابة، ولن تتخلى لغة الصوت، لغة الكلام، حاملة الداخل إلى الخارج عن هذه العلاقة، مثلها في ذلك



مثل كتابة. ففي احتفاظها بالداخل في ذاتها في حين أنها ... ج، تكون اللغة هي ما يمنح الوجود والحضور للتمثيل الداخلي بامتياز. فهي نخوِّل المفهوم (المدلول) الحق في الوجود. ولكنها، وبنفس الضربة، ترتفع بالوجود ذاته، بما أنها إدخال للداخل وتوقيت للوجود Dasein المعطى من قبل الحدس - المكاني. اللغة ترتفع بالوجود ذاته، ترفعه في حقيقته، محدثة بذلك نوعا من ترقية الحضور. تؤهلنا اللغة للعبور من الوجود المحسوس إلى الوجود التمثيلي أو الذهني، أي إلى وجود المفهوم. هذا العبور هو على وجه الدقة لحظة الربط التي تتحول فيها النبرة إلى صوت والضوضاء إلى لغة: «تمنح النبرة [النبرة الصوتية der Ton :] عند ارتباطها بعد ذلك - في التمثيل المحدد - بالخطاب (الشفهي: die Rede) ونظامه، وباللغة (die Sprache)، تمنح للمحسوس والحدس والتمثيل حضورًا ثانيًا أعلى من حضورهم المباشر، إنه حضور له قيمته في مجال التمثيل (des Vorstellens)».

في الفقرة التي تشغلنا هنا لا يهتم هيجل إلّا «بمحدودية خاصة باللغة أي بوصفها منتج الذكاء»، أي أنه لا يهتم باللغة إلّا بوصفها « تجليًا لتمثيلها في عنصر خارجي». يمكننا أن نقول، إنه لا يعكف على دراسة اللغة ذاتها. لقد حدد هيجل نظام السيميولوجيا العامة، ومكانها في علم النفس، ثم حدد مكان اللغويات داخل سيميولوجيا تُظْهِر اللغويات منذئذ بوصفها النموذج الغائي. وستقف الموسوعة عند هذا الحد، أو عند هذه المنهجية وهذه البنية، فلن تغطي الموسوعة الميدان الذي رسمت حدوده وفضاءه، وإن أشارت إلى الملامح الأولى للغويات، ومنها مثلًا أنه ينبغي لهذه اللغويات أن تخضع للتمييز بين العنصر الشكلي (النحوي) والعنصر المادي (المعجمي). وتحليلٌ كهذا، يفض الخطاب عن اللغويات ويحله إلى ما قبله وما بعده.

يحيلنا علم المعاجم أو علم مادة اللغة، في الواقع، إلى مذهب قد تم تناوله من قبل في علم النفس: ألا وهو الأنثروبولوجيا، في الأنثروبولوجيا وحتى علم النفس الفسيولوجي، وذلك لأن المثالية، قبل أن تظهر بوصفها كذلك، مُعلنٌ عنها في الطبيعة، فالروح تتوارى خارج الذات في المادة المحسوسة، وهي تقوم بذلك وفق أنماط ودرجات وتحول ومراتب خاصة. علينا، إذن، أن ندرك المفهوم الحاسم هنا للمثالية الفيزيقية من داخل هذه الغائية. والغائية بصفة عامة وبحسب المصطلحات الهيجلية هي:

«نفي الواقع الذي، هو مع ذلك وفي الوقت نفسه، مُصان ومحفوظ بالقوة (virtualiter erhalten)، حتى وإن لم يكن موجودًا». وبما أن العلامة هي السلبية التي



ترفع الحدس المحسوس في مثالية اللغة، فينبغي لها أن تتقاطع في مادة محسوسة مؤهلة نوعًا ما لهذا الأمر، فهي لا تبدي ميلًا لمقاومة عمل هذه المثالية[٨]. السلبية المحدثة للمثالية والرافعة التي تعتمل العلامة كانت دائمًا ومن قبل قد بدأت في إثارة قلق المادة المحسوسة بصفة عامة. ولكن هذه المادة لكونها تفاضلية فهي تتدرج في أنماطها ومناطقها متتبعةً لقدرتها على المثالية. يعقب ذلك من بين عدة عواقب أننا نستطيع اعتبار مفهوم المثالية الفيزيقية نوعًا من المبادرة الغائية أو على العكس، نرصد في مفهوم المثالية وقيمتها للمثالية بصفة عامة «استعارة». هذه الزحزحة التي سوف تلخص مجمل مسار الميتافيزيقا - سوف تكرر أيضًا «تاريخ» تنظيم ما للوظائف التي أطلقت عليها الفلسفة «المعنى». المعادلة بين هاتين القراءتين لها أيضًا أثر على الدائرة الهيجلية: الاختزال الحسي أو المادي والغائية المثالية تتبع في الاتجاه المعاكس الخط نفسه. هذا الذي كنا قد أطلقنا عليه للتو، لتيسير مؤقت، الاستعارة.

ما أطلق عليه هيجل، إذن، اسم المثالية الفيزيقية، ينقسم إلى منطقتين من الحساسية: حساسية للضوء وحساسية للصوت. وقد تم تحليلهما في الموسوعة وفي علم الجمال.

وسواء تعلق الأمر بالضوء أو الصوت، فالتحليل السيميولوجي للمواد الدالة والحدس الحساس يحيلنا إلى علم النفس والأنثروبولوجيا (علم النفس الفسيولوجي)، وفي خاتمة المطاف يحيلنا من الفسيولوجيا إلى الفيزيقا[٩].

إنه الطريق المعاكس للغائية ولحركة السلبية والتي بحسبها تستعيد الفكرة ملكيتها لذاتها بوصفها روحًا في ارتفاعها عن الطبيعة. وعن وجودها - الآخر، التي كانت قد انتفت فيه وفُقِدَت بإعلانها لذاتها فيه. بيد أنه عند مفتتح «الفيزيقا» يوضع الضوء كتجلي أول، وإن كان التجلي مازال مجردًا وفارغًا، بوصفه هوية غير مميزة بعد من المادة الأولى المؤهلة.

عن طريق الضوء العنصر الحيادي والمجرد للظهور، فهو وسط خالص للظاهراتية بصفة عامة. تتجلى الطبيعة في الضوء، تُرى، تُتاح للرؤية، وترى نفسها. في هذا الارتباط التأملي الأولي، يصبح افتتاح المثالية وبنفس الضربة افتتاحًا للذاتية، ولعلاقة الطبيعة بالذات. في الضوء تصبح الطبيعة للمرة الأولى ذاتية. (Esthétique , 3eme Partie, section III, chap .I, 1 b)

وبالتلازم تكون الرؤية معنى فكريًا أكثر مما عليه اللمس أو التذوق، فكريًا من حيث التعريف وكما يشير إليه الاسم. نستطيع أن نقول أيضًا أن الرؤية تمنح معناها



للنظرية، فهي تجعل الرغبة معلقة، وتتيح وجود الأشياء بوصفها مدَّخرة أو محظور استهلاكها[10]. ويقول لنا هيجل أن الأمر المشترك بين المرئي والعلامة هو أنهما لا يُؤكلان.

ومع ذلك إذا كانت الرؤية فكرية، فبالأحرى السماع فكرى أيضًا. السماع يرفع الرؤية. وعلى الرغم من مثالية الضوء والنظرة، فإن الأشياء التي تدركها العين، مثلًا أعمال التشكيل الفني، تصمد فيما وراء تلقيها في وجودها المحسوس، الخارجي والعنيد، فهي تتصدى لل Aufhebung ولا تسمح مطلقًا، وبوصفها كذلك، برفعها من قبل الجوانية الزمنية. إنها تعرقل عمل الجدلية. هذا هو حال الأعمال التشكيلية وسيكون أيضًا، كما نتوقع حال الكتابة بوصفها كذلك، ولكنه لن يكون قط حال الموسيقى أو الكلام. السماع هو المعنى الأسمى: « فهو مثل الرؤية لا يعتبر جزءًا من الحواس العملية وإنما جزءًا من المعاني النظرية، بل أن السماع أكثر فكرية من الرؤية، بما أنه من المعروف أن التأمل الهادئ والخالي من الرغبة (begierdelose) للأعمال الفنية، بعيدًا عن البحث مطلقًا عن إفناء الأشياء، يترك الأشياء باقية في هدوء ولذاتها كما هي عليه هنا. فما يتضمنه التأمل الهادئ ليس الفكري مطروحًا بنفسه وإنما على العكس، الفكري الذي يتماسك في وجوده المحسوس. في المقابل، تدرك الأذن، ودون أن تلتفت إلى الأشياء بطريقة عملية (praktisch)، نتيجة هذا الزلزال الداخلي (inneren Erzitterns) للجسد الذي أنتجت فيه لا الصورة الهادئة المادية وإنما أولى تجليات الروح وأكثرها مثالية (Seelenhaftigkeit). ولكن، وعلاوة على ذلك، هذه السلبية - التي تدخل فيها هنا هذه المادة المرتعشة (schwingende Material) - تُعَدُ من جهةٍ رَفْعٌ (Aufheben) للحال المكاني، والذي بدوره يرفع بانفعال الجسد، كما تُعد من جهة أخرى إخراج لهذا النفي المزدوج، الذي يتمثل في الصوت. فالصوت(Ton) هو إخراج للخارج، وهو يتلاشى عند انبثاقه بفعل وجوده - هنا ذاته، ويغمى عليه من نفسه. وبهذا النفي المزدوج للخارج الذي يوجد عند مبدأ الصوت، ينتمي الصوت إلى الذاتية الداخلية، وذلك لأن الرنين (Klingen) الذي هو بذاته شيء ما أكثر فكرية من الجسدية الموجودة واقعيًا لذاتها، يتخلى حتى عن هذا الوجود الأكثر فكرية، ويصبح بذلك نمطًا للتعبير عن الجوانية» (Esthétique, Partie III, Intr / au chapitre II sur la musique) [11]

نُحال باستمرار إلى مفهوم الاهتزاز، الارتعاش (Erzittern, schwingende Zittern). في «فلسفة الطبيعة» يحتل هذا المفهوم المركز من فيزياء الصوت (Klang)، وفيها يقوم



مفهوم الاهتزاز دائمًا - ومن خلال عملية السلبية - بإحراز المرور من المكان إلى الزمان، من المادي إلى المثالي من خلال «المادية المجردة» (abstrakte Materialitat[12]) هذا المفهوم الغائي للصوت بوصفه حركة المثالية، يرفع Aufhebung الخروج للخارج الطبيعي، يرفع مرئي في المسموع. وهو مع كل فلسفة الطبيعة، الافتراض الأساسي لتفسير اللغة عند هيجل، وخاصة فيما يتعلق بالجزء الذي يقال أنه الجزء المادي للغة، ألا وهو المعجم. هذا الافتراض يشكل نظامًا خاصًا ينظم علاقات فلسفة الطبيعة عند هيجل بالفيزياء في عصره وبمجمل الفلسفة الغائية الهيجلية، بقدر ما ينظم حركة ارتباط كل هذا بالنظام الأكثر عمومًا وبالسلسلة الأكثر اتساعًا لمركزية الكلمة.

إذا ما كان المعجم يقودنا إلى الفيزياء، فإن النحو (وهو العنصر الشكلي للخطاب) يلقي بنا، استباقًا، صوب دراسة الإدراك والترابط مُصَنَفًا. وتتعرض الموسوعة لهذا الموضوع في فقرة أبعد (§ 465). « ولكن العنصر الشكلي للغة هو عمل الإدراك الذي يعلمنا من خلالها مصنفاته. هذه الغريزة المنطقية تنتج العنصر النحوي للغة. إن دراسة اللغات التي ظلّت بدائية (ursprunglich) والتي لم نبدأ في معرفتها بعمق إلّا في العصور الحديثة، أظهرت لنا أنها تنطوي على نحو متقدم جدًا في تفصيله وأنها تعبر عن اختلافات تنقص لغات الشعوب الأكثر ثقافة أو أنها قد محيت منها. يبدو، إذن، أن لغة الشعوب الأكثر ثقافة لديها النحو الأقل كمالًا وأن اللغة ذاتها لديها نحو أكثر اكتمالًا إذا ما كان حال الشعب الذي يمارسها أقل ثقافة عما يمكن أن يكونه» (Cf. W. de Humboldt, Sur le duel, J., 10, 11 (§ 459), cf. aussi La raison dans l'histoire, tr, Papaioannou, p 196 - 203 - 4).

هذا الامتياز الرافع والروحي والمثالي للصوتي يجعل كل لغة مكانية - وبصفة عامة كل مسافة - في مرتبة الأدنى والخارجي. وهذه المسافة، يمكن اعتبار الكتابة - وفق اتساع يمكن له أن يحوِّل مفهوم المسافة - مثلًا عليها أو مفهومًا لها. في الحالين، سوف تخضع الكتابة للمعالجة نفسها. في الجزء اللغوي للسيميولوجيا ربما قام هيجل بما حذر منه، وذلك عندما تعلق الأمر بالسيميولوجيا العامة، إذ اختُزِل سؤال الكتابة إلى مصاف الأسئلة الكمالية، التي تعالج بوصفها ملحقًا، أو زائدة، أو بمعنى ما بوصفها مكملًا supplément، هذا التناول كما نعرف نجده عند أفلاطون وروسو، وسنجده أيضًا عند سوسير ذلك إذ اكتفينا بالنص على المناطق الإشكالية الأساسية لمسار ونظام ما. بعد تعريفه المُفصِل للغة الصوتية (Tonsprache) بوصفها لغة أصلية (ursprugliche)، كتب هيجل «... لا نستطيع أن نشير هنا للغة المكتوبة (Schriftsprache) ولكنا سنمرُّ



عليها مرورًا (nur im Vorbeigehen) فحسب. إذ ليست اللغة المكتوبة إلّا تطورًا لاحقًا على المجال الخاص باللغة الذي يتطلب معونة نشاطًا عمليًا خارجيًا. تتطور اللغة المكتوبة في مجال الحدس المكاني المباشر الذي تأخذ منه العلامات (§ 454) وتُنتجها» (§ 459). [13].

ليس ممكنًا أن نبسط هنا كل النتائج المترتبة على مثل هذا التفسير لمكمل الكتابة، ولمكانه الأصلي في المناطق الهيجلية ولارتباطه بكل السلسلة التقليدية والمنهجية للميتافيزيقا. ولنكتف هنا بتسمية الأطروحات التي ينبغي مساءلتها بطريقة مبسطة ومبرمجة بحسب النقاط الرئيسية.

أ - التراتبية الغائية لأشكال الكتابة:

عند قمة هذه التراتبية، تقع الكتابة الصوتية ذات الطابع الأبجدي: « الكتابة الأبجدية في ذاتها ولذاتها هي الأكثر ذكاءً... (§ 459)». وذلك لأنها تحترم، أي تترجم أو تنسخ الصوت، بمعنى الأمثلة [صيرورة الشيء مثاليًا]، أو حركة الروح في ارتدادها إلى جوَّانيتها الخاصة واستماعها لكلامها. الكتابة الصوتية هي العنصر الأكثر تاريخية للثقافة، الأكثر انفتاحًا على التطور اللانهائي للتقليدي. على الأقل في مبدأ عمل وظيفته «يستتبع تَعلُّم القراءة والكتابة لأبجدية مكتوبة وجوب النظر إليها بوصفها وسيلة لثقافة لا نهائية لا نقدِّرها حق قدرها، لأن الروح على هذا النحو الذي تبتعد فيه عن المُجسِد المحسوس، توجه انتباهها صوب ما هو أكثر شكلية، وهو الكلمة في منطوقها وعناصرها المجردة، وتساهم الروح بطريقة أساسية في تأسيس وتطهير أرضية الجوَّانية في الذات الفاعل؟»

التاريخ - وهو دائمًا تاريخ الروح بحسب هيجل - تطور المفهوم بوصفه لوجوس، والانتشار الوجودي الغائي onto - théologique للرجعة parousie، الخ، كل ذلك لا تعوقه الكتابة الأبجدية. بل على العكس هذه الكتابة الأبجدية في محوها أكثر من أية كتابة أخرى لمسافتها الخاصة، تظل الوسيط الأعلى والأكثر رفعة. مثل هذا التقدير الغائي للكتابة الأبجدية يشكل نظامًا ويتحكم بنيويًا في النتيجتين التاليتين:

أ) فيما وراء واقعة الكتابة الأبجدية، يدعو هيجل هنا إلى مثال غائي. وفي الواقع كما تحقق هيجل في فقرة عابرة؟ بالتأكيد، ولكنها غاية في الوضوح، أنه لا يوجد ولا يمكن أن توجد كتابة صوتية خالصة. فالنظام الأبجدي بالطريقة التي نستخدمه بها ليس ولا يمكن أن يكون صوتيًا. لا يمكن لكتابة أبدًا أن تتيح نفسها من جهة إلى أخرى للصوت



بوصفها جهاز استقبال لتردد الصوت. فالوظائف غير الصوتية، السكون الفعال، إذ استطعنا القول، للكتابة الأبجدية ليست حوادث تقع أونقصانًا نأمل الحد منه (علامات الترقيم، الأرقام، المسافة). فالواقع الذي تحدثنا عنه للتو ليس واقعًا تجريبيًا فحسب، وإنما هو مثل على قانون أساسي يحد بطريقة لا يمكن اختزالها، اكتمال المثال الغائي. ويسلِّم هيجل بذلك في الواقع في فقرة سرعان ما يقفل قوسيها وكان علينا أن نشدد عليها: «لقد ترك ليبنتز – لذكائه (Verstand) – نفسه تشرد حين تشبث بأمنيته الحارة في أن تهيأ لغة مكتوبة تتسم بالكمال، تُبنى على النمط الهيروغليفي – وهو ما وقع بالفعل، جزئيًا، في الكتابة الأبجدية (كما هو حال علاماتنا التي تشير للأعداد، للكواكب، وللمواد الكيماوية، الخ) – وتُستخدم بوصفها كتابة عالمية للتواصل بين الشعوب ولاسيما العلماء». (ملاحظة واردة في § 459).

ب) اللغويات المتورطة في كل هذه الأطروحة هي لغويات الكلمة ولاسيما الاسم. الكلمة، وكذلك هذه الكلمة بامتياز التي يمثلها الاسم بكليته catégorème. فالاسم يعمل مثل هذا العنصر البسيط الغير قابل للاختزال والكامل الذي يحمل وحدة النبرة والمعنى في الصوت. وبفضله نستغني في آن عن الصورة وعن الوجود المحسوس. «فبالأسماء نفكر». بيد أننا نعرف اليوم أن الكلمة لا تتمتع بالجدارة التي دائمًا ما كنا نخلعها عليها. فهي وحدة نسبية، تجريبيًا مقتطعة من بين الوحدات الأكبر أو الأصغر[14]. هذا الامتياز الغير قابل للاختزال والمنوط بالاسم هو مفتاح قبة فلسفة اللغة عند هيجل. « الكتابة الأبجدية هي في ذاتها ولذاتها الكتابة الأكثر ذكاءً، وفيها تكون الكلمة بالنسبة للذكاء هي النمط الموائم الأكثر جدارة (eigentumliche wurdigste، Art) بإخراج تمثيلاته للخارج، فهي تُحمل للوعي، وتصبح موضوعًا للتأمل...

وبذلك تحتفظ الكتابة الأبجدية في ذات اللحظة بميزة اللغة المتكلمة، علمًا بأنه لكل تمثيل من التمثيلات اسمه الخاص به (eigentliche Namen)، وأن الاسم هو العلامة البسيطة (einfache) للتمثيل بمعناه الحقيقي، أي أنه اسم بسيط غير قابل لتحليل محدداته التي هو مركب منها. ولا تنبثق اللغة الهيروغليفية انطلاقًا من التحليل المباشر للعلامات المحسوسة كما هو الحال بالنسبة للكتابة الأبجدية، ولكنها تنبثق من التحليل المسبق للتمثيل، وهو ما يسمح ببساطة بالظن أن كل تمثيل يمكن اختزاله إلى محدداته المنطقية البسيطة، وأن تجميع العلامات المبدئية المختارة (كما هو الحال في الكوا الصينية الخط المستقيم البسيط والخط المنقسم إلى جزئين) لإحداث هذا الأثر هو ما يصنع اللغة الهيروغليفية. وواقع هذا الحال، أي التسجيل التحليلي لهذا



التمثيل في الكتابة الهيروغليفية التي استهوت ليبنيتز إلى الحد الذي جعله يؤثر بغير حق هذه الكتابة على الكتابة الأبجدية، يناقض بالأحرى الاقتضاء الأساسي للغة بصفة عامة، بالنظر الى الاسم...» (§ 459 انظر أيضًا الفقرات الثلاث التالية على هذه الفقرة).

ب) نقد الـ **Pasigraphie**: نثر الإدراك:

سوف تتسم المشروعات الطامحة لكتابة عالمية ذات نمط غير صوتي بتطلعات مبالغ فيها ونقصان كل النزعات الشكلية التي استهجنها هيجل، التهم الموجهة لهذه المشروعات ترمي بالتحديد إلى الكشف عن كل مخاطر تفرق وتصدع الكلمة والاسم. المتهم الرئيسي هو بالطبع ليبنيتز، ذكاؤه وسذاجته، سذاجته التأملية التي دفعته إلى الثقة بالذكاء أي إلى الإدراك المشكل والحامل للموت. ولكن قبل ليبنيتز قبل النزعة الرياضية التي ألهمت المشروعات ذات الطابع العالمي، يهاجم هيجل كل ما يعتبره نماذج تاريخية كبرى.

أ) توت Thot النموذج المصري أولًا، يأخذ عليه هيجل أنه قد ظل طويلًا نموذجًا شديد «الرمزية»، بالمعنى الدقيق لهذا المفهوم الذي عرفناه من قبل فيما سلف. وعلى الرغم أن الهيروغليفية تنطوي على عناصر كتابة صوتية ومن ثم علامات اعتباطية (يرجع هيجل هنا إلى كشوف شامبليون[13]، فهي تظل شديدة الارتباط بالتمثيل الحسي للشيء. فطبيعية الهيروغليفية تقيد الروح، تزاحمها، وتجبرها على جهد التذكر الآلي، وتضللها في متاهات التعدد اللانهائي لمعنى الكلمة. وهذا نموذج سيء بالنسبة للعلم وللفلسفة: «اللغة الهيروغليفية عبارة عن إشارة لأشياء لا علاقة لها بعلاماتها الصوتية. فكرة وجود لغة فلسفية وعالمية مكتوبة - والتي تداعب الكثير من العقول - تصطدم بالكتلة الهائلة للعلامات التي سيصبح من الضروري اكتشافها وتعلّمها خاصةً.

إن طبيعية الهيروغليفية، وكون أن الروح لا تتجلى فيها أو بالأحرى لا تُسمع - تتكلم إلّا جزئيًا، كل هذا يرجع بالضبط إلى غياب ما للصوت وخاصة في أشكال الفن التي تحظى بالامتياز في الثقافة المصرية. يكتب هيجل بعنوان «الرمزية اللاواعية» فيقول: «بمعنى قريب، الكتابة الهيروغليفية لدى المصريين هي في جزء كبير منها رمزية، سواء أكانت في هذا تسعى للتعريف بالدلالات عن طريق تصوير الأشياء الواقعية التي لا تمثل (darstellen) ذاتها بنفسها وإنما تمثل عمومية ما تنتسب إليها برابط القرابة، أو كانت على نحو أكثر استعمالًا



ومن وجهة العناصر التي يقال أنها صوتية في هذه الكتابة، تسجل كل حرف من الأبجدية برسم شيء حرفه الأول له في التواصل الشفهي الصوت الذي نريد التعبير عنه...».

بعد ذلك يستدعي هيجل مثال هذه المباني والتماثيل الضخمة الهائلة التي تقول عنها الملاحم أنها تبث أصوات من أثر قطرات الندى وأشعة الشمس البازغة. ويعتقد هيجل أنه يرى فيها العلامة الدالة على أن الروح تبدأ في التحرر والتعرف على ذاتها بوصفها كذلك: «بوصفها رمزًا ينبغي أن تعطى هذه المشيدات الهائلة الدلالة التالية: لا توجد النفس الروحية حرة في هذه المشيدات في ذاتها، وبدلًا من تلقيها للحياة (Belebung)من داخلها أي من جوانيتها الداخلية التي تتمتع بالاعتدال والفطنة ودقة المقاييس والجمال، فهي تستعين بالنور الخارجي لتتردد أصداء النفس في الخارج. ويرن صوت الإنسان، بالعكس، انطلاقًا من شعوره الخاص وروحه الخاصة دون دفع خارجي. قمة الفن بصفة عامة تتمثل في إتاحته لجوانيته أن تستعلم بنفسها انطلاقًا من نفسها. ولكن في مصر؛ الجواني في الشكل الإنساني مازال معدوم الصوت (stumm) ولا يعتمد في حيويته (Beseelung)إلا على اللحظة الطبيعية». [17]

طبيعية الرمز الهيروغليفي هي شرط تعدد معناه. وهو تعدد للمعنى لا يتمتع في نظر هيجل بمزية التضاد المنضبط لبعض الكلمات التأملية بطبيعتها في اللغة الألمانية. هنا يرجع التأرجح الضبابي للمعنى إلى أن الروح لم تعد بوضوح وحرية إليه. لقد بدأت الطبيعة بالتأكيد في التحرك، والارتباط بنفسها ومساءلة نفسها، ممتلكة بذلك ما يكفي من الحركة لتصنع علامة وللترميز مع ذاتها. ولكن ما من مكان للروح فيها، فمازالت الروح غير متعرِّفة على ذاتها فيها. وقد يُقال أن مادية «الدال» تعمل وحدها بوصفها «رمزية لا واعية». ومن خلال رمزية التبادل هذه (Wechselsymholik) سيكون الرمز منذئذ في مصر عبارة عن جملة من الرموز تُقدم - بالتوازي - تارة على أنها دلالة (Bedeutung)، كما يُعاد استخدامها تارة أخرى أيضًا بوصفها رمزًا في حقل مرتبط. ويبين هذا التسلسل للرمزي المتعدد المعاني (durcheinanderschlingt)، الذي يضفر الدلالة بالشكل، في الواقع عن تنوع أو بالأحرى يلعب على التنوع، ويتقصّى من جرّاء ذلك الذاتية الجوّانية التي تستطيع وحدها التلفت صوب اتجاهات عدّة. هذا التضفير يشير إلى امتياز هذه التشكيلات حتى وإن كان تعدد معانيها يجعل تفسيرها عسيرًا بالتأكيد»



تعدد المعاني هذا هو أمر أساسي، إلى الحد الذي يقتضي بالضرورة انتماءه لبنية الهيروغليفية أكثر من انتمائه لصعوبة فك شفراته التي ترجع إلى وضعنا وتأخرنا. فقد كان لهذا التعدد، كما أوضح هيجل، أن يحد من قراءة المصريين أنفسهم لرموزهم. كان، إذن، المرور من مصر إلى اليونان بمثابة فك لشفرة الهيروغليفية وإبطال لها ولبنيتها الرمزية الخالصة التي ترمز لنفسها في صورة أبي الهول. لقد كانت اليونان هي إجابة أوديب التي يفسرها هيجل بأنها خطاب الوعي وإجراؤه. «الأعمال الفنية المصرية في رمزيتها الغامضة هي إذن بمثابة ألغاز: اللغز الموضوعي نفسه. نستطيع تعريف أبي الهول بوصفه رمزًا لهذه الدلالة الخاصة بالروح المصري، فهو بشكل ما رمز للرمزية... وبهذا المعنى يظهر أبو الهول في الأسطورة اليونانية التي يمكن لنا تفسيرها بدورها تفسيرًا رمزيًا الوحش المخيف غير المسموع الخارق الغريب الذي يطرح علينا ألغازًا» وبإجابته يحطم أوديب أبا الهول. هذا الأخير «يطرح السؤال الملغز المعروف: من يمشي صباحًا على أربعة أرجل، وظهرًا على رجلين، ومساءً على ثلاثة أرجل؟ ويعثر أوديب على الكلمة البسيطة مناط اللغز، إنه الإنسان، وهكذا يُسْقِط أبا الهول من أعلى الصخور. يكمن حل اللغز الرمزي في الدلالة التي توجد في ذاتها ولذاتها، ألا وهي الروح، كما تردها المدونة اليونانية الشهيرة إلى الإنسان: اعرف نفسك بنفسك! فنور الوعي هو الوضوح الذي يتيح شفافية محتواه العيني من خلال الشكل الملائم له، ولا يُجلي هذا النور إلّا نفسه في حضوره». (السابق).

كلمة اللغز، كلام أوديب، خطاب الوعي، الإنسان يُدمر، يُبَدِد أو يُسْقِط النَقْشِ على الحجر. وتضاهي صورة توت إله الكتابة أبا الهول مقامًا: حيوانية الروح النائمة في العلامة الحجرية، الوساطة بين الإنسان والمادة، ازدواجية الوسيط. ولا تعوق المكانة التي يوليها هيجل لنصف الإله هذا (إله ثانوي أدنى مقامًا من إله الفكر، خادم حيواني للإله العظيم، حيوان الإنسان، إنسان الإله، الخ.) في شيء إخراج مسرحية فيدرا. هنا أيضًا ينبغي ربط حلقات تلك السلاسل المنهجية في اتساعها التفاضلي. علينا أن نتساءل لماذا يقرأ هيجل الموضوعات الأسطورية المصرية هنا مثل أفلاطون: «إنها لحظة حاسمة بالنسبة لأوزوريس تلك التي يُشار إليها في أنوبيس (توت)، هرمس المصري، في النشاط والإبداع الإنسانيين، وكذلك في الأحكام القانونية يناهز الروحي بوصفه كذلك الوجود،



ويصبح على هذا النحو المحدد تلقائيًا والمحدود، موضوعًا للوعي. هذا العنصر الروحي ليس بمثابة هيمنة أحادية، لا نهائية وحرة للطبيعة، وإنما هو عنصر خاص لكونه مجاور لقوى الطبيعة، وخاص أيضًا بالنظر لمحتواه. وهكذا كان لدى المصريين أيضًا آلهة ممثلة للأنشطة والطاقات الروحية، ولكنها محدودة في محتواها أو بالأحرى أسيرة الرموز الطبيعية. هرمس المصري مشهور بوصفه وجهًا للروحانية الإلهية. وبحسب جامبليك Jamblique، وضع الكهنة المصريون منذ أقدم العصور إبداعاتهم تحت اسم هرمس، ولذلك اتخذ إراتوسطين «هرمس» عنوانا لكتابه الذي يتناول العلم المصري في مجمله. ويُدعى أنوبيس صديق أوزوريس وصاحبه. وإليه ننسب اختراع الكتابة والعلم بصفة عامة، والنحو والفلك وفن القياس والطب، وهو أول من قسم النهار إلى اثنتي عشرة ساعة، وأول مشرع، وأول معلم للأعراف والممارسات الدينية والأشياء المقدسة، وللرياضة ولإيقاع الرقص، وهو من اكتشف شجرة الزيتون. وعلى الرغم من كل هذه المزايا الروحية فهذا الإله شيء مغاير تمامًا لإله الفكر. فهو لا ينطوي إلّا على الإبداعات الخاصة وفنون البشر، وهو أيضًا مرتبط كليًا بالوجود الطبيعي وغارق في رموز الطبيعة» (دروس في فلسفة التاريخ، ترجمة جيبلين، ص 190 - 191 Leçons sur la philosophie de l'histoire, (ty.Gibelin modifiée, p. 190 - 191

ب) السلحفاة: أدرج هيجل نموذج الكتابة الصينية في دائرة، ولوصفه، علينا ببساطة أن نربط بين ثلاثة افتراضات تشير إلى المحمولات الثلاثة التي تدور فيما بينها الكتابة الصينية بالضرورة على نحو دائري: جمود (أم بطء) خارجي (أم سطحي) طبيعي (أم حيواني). كل ذلك مسجل على هيكل عظمي لسلحفاة. ثلاثة أقول متمثل بها:

1 - الجمود: «ينبغي أن يبدأ التاريخ بالامبراطورية الصينية، لأنه أبعد ما يرجع إليه التاريخ، وبالتأكيد مبدؤه جوهري بحيث هو الأقدم كما هو الأحدث بالنسبة لهذه الإمبراطورية، منذ باكر نرى الصين تصل إلى هذه الحال التي هي عليها اليوم، بما أن التضاد بين الوجود الموضوعي والحركة الذاتية مازال منعدمًا، كل تغيير مستبعد، والثابت الذي يعاود الظهور دومًا وينوب عما نسميه بالتاريخي».

2 - الخارجي: فهو يتبع مباشرة ما سبق ليستبعد من التاريخ ما هو محدد فيه،



مع ذلك، بوصفه أصلًا يغري في ذاته المؤرخ أكثر مما عداه: « الصين والهند مازالتا على نحو ما خارج التاريخ العالمي، بوصفها افتراضًا مسلمة لمجموعة من العوامل تشكل في وحدتها وحدها تقدمها المُعاش. وحدة الجوهر والحرية الذاتية لا تتضمن اختلافًا ولا تضادًا بين الطرفين، وبالتالي الجوهر لا يستطيع أن يصل للتفكير بذاته إلى الذاتية، كذلك الجوهري الذي يظهر بوصفه العنصر الأخلاقي (Sittliches) - لا يسود بوصفه تهيئة للذات، وإنما بوصفه طغيان السيد. ما منّ شعب لديه هذا العدد من المؤرخين الاقتفائيين مثل الشعب الصيني» (/ Leçons sur la philosophie de l'histoire, tr Gibelin modifiée, p109).

«ينبغي، إذن، لكل ما هو شرقي أن يُستبعد من تاريخ الفلسفة. في المجمل سوف أعطي بعض المؤشرات خاصة فيما يتعلق بالهند والصين. عادة سأحذف كل ذلك ولكن منذ قليل نجد أنفسنا في إطار الحكم... الفلسفة بمعناها الحقيقي تبدأ فقط في الغرب...» (Leçons sur la philosophie de l'histoire, tr /Gibelin modifiée, p205).

3 - الطبيعي: على الهيكل العظمي للسلحفاة نقرأ (شبه) الجمود، (شبه) الخارجي، (شبه) الطبيعي: «الحساب تصرف سيء. إنه موضوع يتعلق أيضًا بالفلسفة الصينية الـفوهي».

Fo - Hi والتي تعتمد على بعض الخطوط المأخوذة، كما يُقال، من على الهيكل العظمي للسلاحف. بحسب الصينيين، على هذه الخطوط تتأسس حروفهم للكتابة وكذلك فلسفتهم. وسرعان ما نرى أن فلسفتهم لم تمض بعيدًا، إذا لا نجد فيها سوى الأفكار والمتضادات الأكثر تجريدًا. الصورتان الرئيسيتان هما خط أفقي وشرطة طويلة ومتقطعة. الصورة الأولى اسمها يانج Yang والصورة الثانية ين Yin. إنها دائمًا التحديدات الأساسية نفسها التي نجدها لدى فيثاغورس: الوحدة، الثنائية. هذه الصور مبجلة للغاية من قبل الصينيين بوصفها مبادئ كل شيء. إنها التحديدات الأولى، ومن ثم من الصحيح أنها الأكثر سطحية. نجمعها لتكون 4، ثم 8 وأخيرا 64[18]»

النموذج الصيني - الذي يذكرنا به هيجل عند كل مناسبة بأنه النموذج الذي استهوى ليبنيتز وضلله - يشير مع ذلك في نظر هيجل إلى خطوة متقدمة على الهيرّوغليفية المصرية، تقدم في التجريد التشكيلي، تجرد من المحسوس والرمز



الطبيعي. ولكن هذا التقدم الذي يتعلق بلحظة الإدراك المجرد لا يعثر على ما يفقده: هذا العيني التأملي الذي تلقاه الكلمة الغربية في حين أن التطور المثالي قد رفع عنها الخارجي المحسوس. ومن هنا يكون التطابق بين بنية الكتابة الصينية وكل بنى الإدراك الشكلي المحددة من قبل هيجل في الفلسفة الغربية المنفردة بسلطة النموذج الرياضي على الفلسفة. « ينبغي بكل تأكيد أن نكن فائق الاحترام لعدم وقوف الصينيين عند المحسوس والرمز. الأفكار الصافية تواتي الوعي أيضًا بوصفها كذلك. ومع ذلك لم يتجاوز الصينيون الإدراك الأكثر تجريدًا. صحيح أنهم يصلون أيضًا إلى العيني، ولكنهم لا يفهمونه ولا يدرسونه على نحو تأملي. إذ يتم تلقيه بالأحرى تاريخيًا من قبل الإدراك، فهو محكي عنه، يتم تناوله تبعًا لحدس التلقي العادي والتحديد الاعتيادي للإدراك...» (السابق، ص 243).

تبعًا للمخطط التقليدي للنقد الهيجلي، تأخذ الثقافة والكتابة الصينية كل منهما على الأخرى وبالتوازي تجريبيتها (طبيعية وتاريخية) وشكليتها (تجريد رياضي). [١٩]

ها هنا حركة نموذجية للنص الهيجلي: الجدلية التأملية تضع في طريقنا، دون ترتيب، معلومة تاريخية أحيانًا في غاية الدقة، وينتج عن ذلك عدة آثار محددة جدًا تتخذ الشكل نفسه الذي نقده هيجل في مقام آخر. تجاور محتوى تجريبي لشكل مجرد خارجي وافتراضي surimposé لما كان ينبغي له أن ينظمه. هذا يتجلى خاصة في التناقضات غير الملحوظة، الخاصة بمفهوم كل منهما، تناقضات غير قابلة للاختزال في حركة تأملية للتناقض.

الافتراضات الخاصة بالكتابة والنحو الصيني هي المثل النموذجي لذلك. هكذا النحو الصيني سيكون ناقص التطور وهو ما لا يضيفه هيجل لرصيده. في نظر النحويين الغربيين النحو الصيني يمثل حالة من البدائية الراكدة التي تشل حركة العلم. يناقض هيجل نفسه، إذن، مرتين، دون أن يعني ذلك بأية حال نفي جدلي للنفي، وإنما يعني نفيًا فحسب. لقد تعرفنا، في الواقع، في فقرة سالفة الذكر على الحافزين التاليين: 1 - التطور والاختلاف في النحو هما سبب معاكس للثقافة وللتقدم الروحي للغة 2 - اللحظة «الصينية» للثقافة هي لحظة الإدراك الشكلي، لحظة التجريد الرياضي، الخ. بيد أن الوظيفة الشكلية أو النحوية للغة ما تصدر عن الإدراك وذلك بالتضاد مع الوظيفة المادية أو المعجمية لها.



مرتبكًا من جراء هذا التنافر، كان هيجل يخلص دائمًا إلى إساءة الظن بعلاقة ما بين الكلام والكتابة. وما كانت هذه العلاقة في الصين على النحو الذي ينبغي لها أن تكون عليه. «إذا ما بدت العلوم [في الصين] مُبجلة لأقصى درجة، من جهة، فقد كان ينقصها، من جهة أخرى، وعلى نحو دقيق هذا الرأسمال (Boden) الحر الذي يتمثل في الجوانية والاهتمام العلمي الخالص الذي يجعل منهما مشغلة نظرية. إن إمبراطورية حرة ومثالية للروح لا تجد مكانًا لها هنا، وما يمكن أن نسميه بالعلمي ذي الطبيعة التجريبية يوجد أساسًا لخدمة ما هو مفيد وموجه للدولة، لحاجاتها وحاجات الأفراد. يشكل نوع الكتابة مسبقًا عائقًا كبيرًا لتقدم العلوم، أو بالأحرى، العكس، بما أن الفائدة العلمية الحقيقية ليست حاضرة، إذ لا يملك الصينيون أفضل الأدوات لتمثيل (Darstellung)الفكر وتوصيله. وكما نعرف، الصينيون لديهم بجانب لغة الكلام كتابة لا تشير - كما هو الحال عندنا - للأصوات الخاصة، ولا تتيح للعيان الكلمات الملفوظة، وإنما تقدم لنا من خلال العلامات التمثيل (Vortellungen) نفسه. وهذا ما يبدو مِيزَة كبيرة فرضت نفسها على كثير من الرجال ومن ضمنهم ليبنيتز، غير أنها حقًا ليس بميزة بل العكس هو الصحيح». (Leçons sur la philosophie de l'histoire, tr /Gibelin modifiée, p123 - 124).

الدليل التالي يحتج بالعدد الهائل للعلامات التي ينبغي تعلمها في اللغة الصينية (80 000 إلى 90 000)، ولكنه من قبل يقدم حجة يبدو من العسير توافقها مع ذاتها، وتتعلق هذه الحجة بالأثر السيء للكتابة على لغة الكلام (فاللغة الصينية ستكون في آن كثيرة العلامات قليلة التمييز، شديدة النبر قاصرة النطق، وهكذا تبدو هنا دورة القيم التي طرحها روسو في كتابه» مقال في أصل اللغات، معكوسة ومؤكدة).

وعلاوة على ذلك كيف يمكن التوفيق بين هذا الأمر وبين الثناء الذي وجهه هيجل - في مقام أخر - لتعدد ما للمعاني منتظم (صحيح إنه منتظم وفق جدلية تأملية تعزى للعبقرية الطبيعية للغة الألمانية وبتدبير من العناية الإلهية[20]. ومازال النموذج الإرشادي لهذه المرافعة هو «برهان القدر الممتلئ» (فرويد) وتراكم الحجج غير المنسجمة فيما بينها. ولنقرأ معًا هذا النص: «لأننا لو واجهنا في البدء أثر هذه الكتابة على اللغة، سوف نستنتج أن اللغة لدى الصينيين شديدة القصور - على وجه الدقة - بسبب هذا



الانقسام، لأن لغتنا صارت متميزة خاصة بفعل أن الكتابة لدينا كان ينبغي لها أن تجد العلامات التي نتعلم نطقها بوضوح من خلال القراءة. ولا يقوم الصينيون المحرومون من هذه الطريقة لتشكيل لغة الكلام بتغيير للأصوات، ولهذا السبب لم تنضج العناصر الصوتية المتمايز بعضها عن بعض والمهيأة لتمثيلها في حروف ومقاطع. تتكون لغة الصينيين من عدد قليل من المقاطع الأحادية التي تتمتع بأكثر من دلالة. بيد أن اختلاف المعنى لا نحصل عليه إلّا من خلال الربط، أو النبرة سواء كان النطق سريعًا أو بطيئًا، أضعف أو أقوى. وتتمتع آذان الصينيين في هذا الصدد بشدة الرهافة. وهكذا نستنتج أن كلمة Po a ووفقًا لنبرتها، لديها إحدى عشرة دلالة مختلفة: كوب، غليان، تهوية القمح، سقاية، صدع، إعداد، امرأة مسنة، عبد، رجل كريم، شخص نبيه، قليلًا» (السابق) [21]. الخطاب الصيني متورط إذن في تناثر معانيه ونبراته، وبما أن الكتابة الصينية لا تتفكر اللغة الحية ولا تلتقطها قط، فإنها تتجمد بمنأى عن المفهوم، عند صقيع حيز التجريد الشكلي، أي في المكان باختصار. يلوم هيجل الصينيين مجملًا على أنهم كثيرو الكلام حين يتكلمون وكثيرو الكتابة حين يكتبون.

ومثل هذه الدعوى هي على الأقل متسقة مع النظام الذي يربط اللوجوس بالكتابة الأبجدية، والذي يحتذى إذن، بوصفه النموذج المطلق. ولا تسمح الجدلية التأملية لنفسها بالانفصال عن اللوجوس، ولا - بالتوازي - عن لوجوس لا يتفكر ذاته، ولا يتم تمثيله بوصفه كذلك، في تواطئه التاريخي مع الصوت والكتابة الصوتية. يلتبس نحو اللوجوس بالنظام الميتافيزيقي.

مذ ذاك يستطيع هيجل أن يكتب أثناء بحث مَطَوَّل له عن Tao To King ما يلي: «بحسب آبل ريموسات Abel Rémusat، الطاو يعني لدى الصينيين « الطريق، وسيلة التواصل من مكان لآخر» ثم العلة العقل، الجوهر، المبدأ. كل هذا مُركز بالمعنى الاستعاري، الميتافيزيقي، يعني الطريق عامة. «الطاو هو إذن العقل الأصلي، النحن (الذكاء)» الذي ولَد العالم ويحكمه مثل الروح التي تدير «الجسد»، وبحسب آبل ريموسات، هذه الكلمة تعود بشكل أصح إلى اللوجوس وكل هذا يظل مع ذلك ملتبسًا. تثير اللغة الصينية بسبب بنيتها النحوية الكثير من الصعوبات. هذه الموضوعات خاصة ليست ميسرة لعرضها بسبب طبيعتها التي هي بذاتها مجردة وغير محددة. لقد بين هومبولت مؤخرًا في رسالة وجهها لآبل ريموسات إلى أي مدى هذا التكوين النحوي غير محدد(*).

(*) G.de Humboldt, lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticale de la langue «(chinoise, Paris, 1827)» Leçons sur la philosophie de l'histoire, tr/Gibelin,p 248 - 249



وفي فقرة أبعد يقول: «... اللغة الصينية قليلة التحديد إلى الحد الذي لا تنطوي فيه لا على حرف ولا إشارة لحال، فالكلمات بالأحرى مرصوص بعضها بجوار بعض، وهكذا تظل المحددات في غياهب اللاتحديد»

ج) الكتابة والحساب: الآلة. بوضع حدود للغة عالمية، أي لغة خرساء محررة من الصوت ومن كل لغة طبيعية، ينقد هيجل بالضربة نفسها دعاوى الرمزية الرياضية والحساب، وعمليات الإدراك الشكلي. يقطع صمت هذه الكتابة ومساحة هذا الحساب حركة الـ Aufhebung أو في كل الأحوال تتصدى لاستبطان الماضي (Erinnerung)، كما تتصدى للمثالية الرافعة، لتاريخ الروح، وللاستحواذ على اللوجوس في الحضور للذات والرجعة اللانهائية. إذا ما كان المرور عبر التجريد الرياضي، الإدراك الشكلي، المسافة، الخارجية والموت (انظر مقدمة فينومينولوجيا الروح) هو مرور ضروري (عمل السلبي، التجرد من المحسوس، زهد تربوي، تَطَهُر الفكر)[22]، فإن هذه الضرورة تصبح انحرافًا وتراجعًا إذا ما تبنيناها بوصفها نموذجًا فلسفيًا.

إنه الموقف الذي دشنه فيثاغورس، وعندما بدا ليبنيتز مستسلمًا لسيطرة الحروف الصينية، لم يكن صانعًا لشيء سوى ملاقاة التراث الفيثاغوري. وفيما يتعلق بال Y - King: « تبدو الفلسفة الصينية منطلقة من الأفكار الأساسية نفسها التي وضعتها النظرية فيثاغورس».[23]

من المعروف أن فيثاغورس قد قدم (dargestellt) لنا العلاقات العقلية أو الوحدات الفلسفية philosophèmes من خلال الأعداد، وحتى العصور الحديثة استخدمت الأعداد وأشكال العلاقات بين الأعداد بوصفها قدرات، الخ، تعين في مجال الفلسفة على ضبط الأفكار أو التعبير عنها بفضلها»[24].

العدد، أي أيضًا كل ما يستغني عن التدوين الصوتي، هو أمر غريب تمامًا على المفهوم بالطريقة التي يدركه بها هيجل. وعلى نحو أدق العدد نقيض المفهوم. بوصفه كذلك، يكون العدد ضروريًا لحركة المفهومية. «لقد رأينا في العدد التحديد المطلق للكم، وفي عنصره الاختلاف (Unterchied) الذي يصير غير متحيز (gleichgultig) وفي الوقت نفسه لا يوضع التحديد في ذاته إلّا بطريقة خارجية تمامًا. الرياضة هي العلم التحليلي لأن كل التسلسل والاختلاف اللذين يُقدمان بوصفهما موضوعًا لا



يكمنان في هذا العلم نفسه وإنما هما مفروضان عليه على نحو خارجي تمامًا. ليس للرياضة موضوعًا عينيًا له في ذاته علاقات داخلية خفية منذ البدء على العلم ومعطاة من قبله للتمثيل المباشر، ولكن هذه العلاقات لا تظهر للنور إلّا بجهد المعرفة. ليس فقط الرياضة لا تشمل المفهوم ومن ثم مهمة الفكر المفهومي وإنما هي نفسها نقيض المفهوم. وبما أنه من المسلم به أن عدم تحيز ما هو مسلسل في تسلسل تنقصه الضرورة، يوجد الفكر هنا في نشاط هو في آن تغريب للفكر في خارجيته القصوى (ausserste Entausserung) في النشاط العنيف (gewaltsame) الذي يقوم على التحرك في اللا - فكر (Gedankenlosigkeit) وعلى تسلسل ما لا يحتمل أية ضرورة. الموضوع هنا هو الفكر المجرد للإخراج للخارج نفسه. وبوصفه فكرًا في هذه الخارجية، العدد هو تجريد وتنوع محسوس في آن. لا يحتفظ العدد بأي شيء من المحسوس اللهم إلّا التحديد المجرد للخارجية ذاتها. وهذا هو ما يوجد في العدد ويكون الأقرب إلى الفكر. إنه الفكر الخالص للتغريب الخالص لحركة الفكر» (السابق).

في الحساب الرياضي، سيواجه الفكر ما يغايره. إنه الآخر الذي يثيره الفكر ويناقضه من أجل الاستحواذ عليه. وحتى لا تفشل حركة كهذه تراجعًا أو جمودًا جدليًا، كان ينبغي لهذا التناقض أن يُتَاح بدوره للإدخال الجواني، للاختزال والرفع.

الفكر هو هذا الرفع. في الحالة العكسية إذا ما كانت لحظة اللا - فكر هذه مكونة من نموذج مثالي، وإذا كان هذا النموذج هو آخر الفكر، وصار الحساب، هو الغاية القصوى، فسوف يصبح الشلل تراجعًا وستهوي الفلسفة إلى الطفولة. إنها هذه «الطفولة العاجزة» (unvermogenden Kindheit) التي يحلم بها الفلاسفة المفتونون بشكلية رياضية منقولة في غير موضعها منتقلة ومزحزحة» (السابق). عما تعمى بصيرة هؤلاء الفلاسفة؟ ليس فقط عن أنه لا ينبغي للفلسفة أن تجلب إليها لغة علم آخر، أو أن تستسلم لسيطرته [25]، ولكن بالأخص تعمى بصيرتهم عن واقع خارجية التجريد الرياضي التي تظل حسية. هي بالتأكيد مجردة من كل تنوع محسوس تجريبي، وهي خالصة من كل محتوى محسوس محدد، ولكنها «تحتفظ بالمحسوس... التحديد المجرد للخارجية». حساسية خالصة، حساسية مثالية، حساسية شكلية، حساسية غير حساسة، علاقتها بالحساسية الطبيعية مطابقة لعلاقة العلامة بالرمز والتي تكون «الحقيقة فيها ما تزال مشوشة (getrubt) ومحجوبة (verhullt) بسبب العنصر الحسي» (السابق). بهذا المعنى، تكون العلامة هي (الحقيقة الرافعة لـ) الرمز، الجوهر (لما كان قد رُفِع) من الرمز، الرمز الماضي (gewesen). العلامة والرمز، الواحد والآخر ينبغي



لهما بدورهما أن يكونا موضع تفكير من قبل المفهوم الحي (أن يُرفعا) به، باللغة بدون لغة، باللغة وقد صارت الشيء نفسه، بالصوت الداخلي الذي يهمس بأقرب ما يكون للروح بهوية الاسم (و) الوجود.

لقد طرحت مقدمة «فينومينولوجيا الروح» معادلة للإدراك، للشكلانية، للرياضة، للسلبي، للخارجية وللموت. كما طرحت أيضًا ضرورة عمل كل هذا، عمل ينبغي مواجهته[26]. بيد أن الحساب، الآلة، الكتابة الخرساء، تنتمي إلى نظام المعادلة هذا نفسه وعملها يطرح علينا نفس المشكلة». ففي اللحظة التي يُفقد فيها المعنى والتي يعارض فيها الفكر غيره، وتغيب الروح عن نفسها، هل يكون مردود العملية مؤكدًا؟ وإذا كان رفع الاغتراب ليس حقيقة حسابية أما زال من الممكن لنا أن نتكلم عن الاغتراب وإنتاج منطوقات في نظام الجدلية التأملية؟ في نظام الجدلية بصفة عامة يمكن له أن يلخص جوهرها؟ إذا كان الاستثمار في الموت لا يحقق استيفاء كاملًا لرأس المال (حتى في حالة الربح نفسها، أو الفائض في الربح) أيمكن لنا مع ذلك أن نتحدث عن عمل السلبي؟ ما هو «السلبي» الذي لا يتيح نفسه للرفع؟ والذي في مجمله بوصفه سلبيًا ولكن بدون أن يظهر بوصفه كذلك، بدون أن يقدم نفسه، أي بدون أن يعمل لخدمة المعنى، يمكنه أن ينجح؟ ولكن أينجح، إذن، في الخسارة الخالصة؟

ببساطة شديدة إنها آلة، ربما، هي التي تعمل، آلة محددة في خالص عملها وليس في فائدتها النهائية، في معناها، في عائدها، في عملها.

إذا اعتبرنا الآلة مع كل نظام المعادلة الذي ذكرناه للتو يمكن لنا أن نخاطر بطرح ما يلي: ما يفسره هيجل رافعًا إياه من كل تاريخ الفلسفة لم يتم التفكير فيه أبدًا. إنها آلة تعمل، تعمل دون أن تكون في ذلك قد ضُبِطَت وفق نظام للاستحواذ عليها. ومثل هذا العمل هو عمل غير قابل للتفكير فيه بما أنه يسدل بنفسه وفي نفسه أثرًا للخسارة الخالصة. سيكون غير قابل للتفكير بوصفه لا - فكر لا يستطيع أي فكر أن يرفعه من خلال تكوينه كمعارض خالص له، كمغاير له آخر غيره. وسترى الفلسفة في ذلك بلاشك تعطلًا لوظيفة، لا - عمل، وسوف يفوتها من هنا ما يمكن أن يعمل في آلة مثل هذه. ما يمكن أن يعمل وحده. في الخارج.

بالطبع كل هذا المنطق، هذا النحو، هذه الأطروحات، هذه المفاهيم، هذه الأسماء، لغة هيجل هذه - وحتى عند نقطة ما هو نفسه - ملتزمون بهذا النظام من عدم القدرة، هذا العجز البنيوي عن التفكير بدون رفع. يكفي، إذن في هذا النظام أن نُسمع حتى



نؤكد النظام. مثلًا أن نسمي الآلة بآلة، الاشتغال بالاشتغال، العمل بالعمل، الخ. أو حتى أن نتساءل ببساطة لماذا لم نستطع أن نفكر أبدًا في ذلك، أن نبحث عن الأسباب، العلل، الأصول، الأسس، شروط الإمكانية، الخ. أو أن نبحث أيضًا عن أسماء أخرى. مثلًا اسم آخر لهذه «العلامة» التي ليست بأكثر من البئر أو الهرم لا يستغني تمامًا عن هذه الآلة.

أيكفي، إذن، أن نهيىء جهازًا ما في صمت؟ ألا ينبغي أيضًا أن ندبر آلية العرض. مثلًا من خلال هذه القراءة المطروحة هنا والآن لهذا المنطوق الهيجلي والتي لا تخلو من سخرية جادة تتعلق بمسلك قديم جدًا.

«الحساب (Rechenen) بوصفه عملية خارجية ومن ثم آلية، استطعنا أن نصنع آلات (Maschinen) منفذة للعمليات الرياضية بالطريقة المُثلى. والحكم على طبيعة الحساب انطلاقًا من هذه الجهة وحدها، سوف نعرف تمامًا كيف نحسم ما يمكن أن يعادل فكرة أن نجعل الحساب الوسيلة الرئيسية لتدريب العقل وأن نتركه للسلحفاة ليتحسن حتى يصبح آلة (السابق)»

إما أن يكون نظامًا من المتضادات يكرر بانتظام المعارضة «الحية» و«المتفكرة» و«المتكلمة» ضد التكرار، مازالت فعالة قليلًا في كل مكان، يحرك مثلا هذا النص الذي لم يعد يفهم ببساطة في إطار الميتافيزيقا، وعلى نحو أقل في الهيجلية:»زمن الفكر ليس زمن هذا الحساب الذي هو اليوم من كل الجهات يجذب إليه تفكيرنا. في أيامنا هذه آلة الفكر تحسب في الثانية آلاف العلاقات، وهذه العلاقات رغم فائدتها التكنيكية فارغة من مادتها» [27]

ولا يكفي أن نقلب التراتبية أو أن نعكس اتجاه التيار أو أن ننسب للتكنيك أو لصور معادلاته «جوهريةً» ما، حتى نغير هذه الآلية وهذا النظام وهذا الميدان.



الهوامش:

1 - في كتاب في طور الإعداد عن عائلة هيجل والفروق الجنسية في الاقتصاد الجدلي التأملي، سوف نتبين أن التنظيم والإزاحة اللذين تتسم بهما هذه السلسلة العائلية الأنثوية الجامعة لقيم الليل والقبر والقانون الإلهي بوصفها قانونًا للتفرد، يدوران حول البئر والهرم. ثمة اقتباس أساسي لدى هيجل: « فإذا كان ما هو عالمي يمس هكذا في يسر مسًا خفيفًا القمة الخالصة لهرمه، محرزًا بذلك انتصارًا على المبدأ المتمرد للفرد والعائلة، فإنه يتورط بذلك وحده في صراع مع القانون الإلهي، وذلك لأن الروح الواعية بذاتها تدخل هنا في صراع مع اللاوعي. ومن هنا في الواقع تعود للظهور هذه القوة الأخرى الأساسية التي لم تكن قدْ دُمِرت تمامًا من قِبل القوة الأولى وإنما أُهِينت وأُثِمَت فقط. وحتى تتمكن القوة الأولى من ممارسة دورها بفاعلية في مواجهة القانون المهيمن على القوة الأخرى التي ظهرت للنور، لا يمكن أن تجد لها ملاذًا إلّا ملاذًا مُستنزَفًا. فمثل هذه القوة مثل قانون الضعف والظلام، فهي تخسر معركتها منذ البدء بفعل قانون النوروالقوة لأن قدرتها تُثمن فقط تحت الأرض لا فوق الأرض». (فينومينولوجيا الروح، ترجمة هيبوليت، مجلد2.,Phénomenologie de l`esprit (tr.j.Hypolite,t II , p.40

2 - «هذا الرسم التخطيطي لإدراكنا كما ورد في فلسفة كانط للظواهر في شكلها البسيط، هو فن خفي في أغوار النفس البشرية. وسوف يكون عسيرًا علينا دومًا أن نسلب الطبيعة حركتها الحقيقية، وأن نعرضها عارية ماثلةً للعيان. كل ما نستطيع أن نقوله عن الصورة في هذا الصدد هي أنها صناعة القدرة التجريبية للخيال المنتج. ويقترح علينا فيهينجر Vaihinger أن نقرأها بوصفها: خيال خلاق imagination reproductrice بدلًا من قراءتها بوصفها خيال مُنتِج imagination productrice، Kantst.,4b,p.456,25 (انظر نقدنا لترجمة تريميسيج وباكو Tremesaygues et Pacaud , p 153 والتي أضفينا عليها تغييرًا طفيفًا هنا). وقد أمرنا هيجل في كتابه علم الجمال L`Esthétique بأن نميز بين الفانتازيا والخيال (schaffend)»,t.3,C1 a -) وأن مخطط المفاهيم المحسوسة (مثل الصور في المكان) هي منتج، أوعلى نحو ما نوع من للخيال النقي مبدئيًا... »

3 - إن الصورة النقية لكل الأحجام (الكم) بالمعنى الخارجي هي المكان، ولكن الصورة النقية لكل الأشياء بالمعنى العام هي الزمان، ولكن المخطط النقي للكم الذي هو تمثيل للإضافة المتتالية المزعجة من واحد لواحد (متجانس)، وبالتالي الرقم ليس إلّا وحدة التركيب لمتنوعات حدس متجانس بشكل عام، وبهذا تحديدًا أنتج الزمن نفسه من خلال إدراك الحدس («Du schématisme des concepts purs de l`entendement»)

4 - P,Hochart - وله الشكر هنا - كان قد لفت انتباهي إلى هذه الفقرة من محاورة Cratyle والتي نادرًا ما تم الاستشهاد بها والتي بدت لنا أكثر أهمية من النص الشهير لجورجياس (Gorgias 493 a) عن الزوج sêma / sôma/ : « سقراط - أتقصد الجسد (سوما)، هيرموجين: نعم، سقراط: يبدو لي الاسم معقدًا، مهما غيرنا الشكل سيظل معقدًا لأعلى درجة. البعض يعرفونه



بمقبرة (sêma) حيث يُوارى الثرى حاليًا، ومن جهة أخرى، بما أن الروح تعبر عن تجلياتها على هذا النحو فقد سُميَت بالعلامة (sêma) بحسبهم وعن حق. وعلى كل حال يبدو لي أن الأورفيين يصفة خاصة الذين وضعوا هذا الاسم، وفي ظنهم أن الروح تكفر عن الذنوب التي عوقبت بموجبها، وحتى يمكن الحفاظ عليها جُعل هذا الجسد نطاقًا لها على صورة السجن: وأنه بذلك يتبع اسمه نفسه هو الsôma سجن الروح، حتى تسدد الروح ديونها، وحتى لا يبقى مطلقًا أي مجال لتغيير حرفٍ واحد» (b,c 400) ترجمة L. Méridier, Ed. Budé

5 - هذا التناقض بين العلامة والرمز، هو ما توجهه بانتظام الثيولوجيا التي ورثها هيجل من قبل. منذ زمن سحيق، وهو ما يمكن التدليل عليه بيسر انطلاقًا من كل هذه المفاهيم المُستخدَمة هنا، ولكن بعد هيجل، ظل هذا التضاد نفسه وهذه الثيولوجيا نفسها يحتفظان بسلطتهما، فمثلًا في كتاب دروس في اللغويات العامة Cours de linguistique générale , De Saussure في الفصل الأول في جزئه الأول وحتى الفقرة التي تحمل عنوان هو: «المبدأ الأول: اعتباطية العلامة» نقرأ ما يلي: « إذن نستطيع أن نقول أن العلامات الاعتباطية تمامًا تحقق أكثر من أي علامة أخرى المثل الأعلى للنهج السيميوطيقي، ولذلك كانت اللغة هي أكثر نظم التعبير تعقيدًا وأوسعها انتشارًا، بل أكثر النظم تميزًا، وبهذا المعنى يمكن للغويات أن تكون بمثابة المدير العام لكل سيميولوجيا على الرغم من أن اللغة ليست الا نظامًا خاصًا». (سوف نتدارك للتو الأطروحة نفسها عند هيجل حين يمنح تفوقًا للعلامة اللغوية وللكلمة والاسم) يتابع دي سوسير أطروحته فيقول: « لقد استخدمنا كلمة رمز لتعيين العلامة اللغوية، أو على نحو أدق لتعيين ما نسميه بالدال، ثمة عيوب لقبول هذا الطرح، هذا بالضبط بسبب المبدأ الأول الذي وضعناه. فللرمز خاصية ألا يكون ابدًا اعتباطيًا تمامًا، فهو ليس فارغًا، فثمة أصل بدائي للترابط الطبيعي بين الدال والمدلول، فمثلًا: الميزان رمز العدالة لا يمكن أن يحل محله أي شيء كعربة نقل مثلًا». (ص 101)

6 - في «الموسوعة الفلسفية» L`Encyclopédie philosophique لل Propédeutique (القسم الأول من «علم الروح L`esprit de la science»، باب: التمثيل، فصل عن الذاكرة) نجد التعريفات الآتية: تعريف العلامة بوجه عام: بما أن التمثيل قد تحرر من الواقع الحاضر الخارجي وصار ذاتيًا، فإن هذا الواقع والتمثيل الباطني قد أصبحا وجهًا لوجه أمرين متمايزين. يصبح الواقع الخارجي علامة عندما يرتبط اعتباطيًا بتمثيل لا ينتمي إليه، بل مُتميز عنه حتى بمضمونه، على النحو الذي ينبغي فيه لهذا الواقع أن يكون تمثيلًا لها أو دلالة َعليها» (155)، إذن الذاكرة المُبدعة تُنتِج الرابط بين الحدس والتمثيل، لكن مثل هذا التداعي الحر بين الحدس والتمثيل يقلب العلاقة السابقة التي كان التمثيل فيها يعتمد على الحدس. في هذا الارتباط على نحو الذي تشكله الذاكرة الإبداعية. ومن ثم فإن الواقع المحسوس الحاضر ليس له أي قيمة في ذاته ولذاته، ولكن قيمته الوحيدة هي تلك القيمة التي تمنحها إياه الروح»(1598). «اللغة هي العمل الأسمى للذاكرة الإبداعية، لغة هي من جهة شفاهية، ومن جهة أخرى كتابية. وبما أن الذاكرة الإبداعية أو المتعلقة بالذاكرة هي نبع اللغة، فما من وجود لأي نبع آخر لها اللهم إلّا ما يخص اكتشاف علامات الحتميات signes déterminés» ا(§ 158) «اللغة هي محو العالم المحسوس في حضوره المباشر، وإلغاء لهذا العالم عند



تحوله إلى حضور أشبه بالنداء لإيقاظ صدى ما لدى كل جوهر خَلِيقٌ بالتمثيل (159 §)»، ترجمة جونديلاك M. de Gandillac، Ed. de Minuit.

7 - انظر مثلًا *الموسوعة* 260 - 254 § §، *L'Encyclopédie*، وانظر في هذا الكتاب الفصل السابق الحضور *والخط Ousia et Grammé*.

8 - « ينبغي للروح أولًا أن تنسحب من الطبيعة لتدخل في ذاتها، وتسمو على ذاتها وتتجاوزها، قبل أن تكون في مقام ممارسة سلطتها عليها، دون أن تواجه عائقًا كما في عنصر بلا مقاومة وأن تحوله إلى حضور (Dasein) إيجابي لحريتها الخاصة».

علم الجمال، *Esthétique, partie II, section II, chap*. 1

9 - يميز هيجل بين نظام الحواس الخمسة، نظام طبيعي الذي بموجبه ينبغي لفلسفة الطبيعة تثبيت المفاهيم ووظيفة هذه الحواس، وفقًا لمفهومها، لحساب غايات روحية، مثلًا في الفن. « لكن الحواس - بوصفها حواس - أي بوصفها تنتمي إلى ما هو مادي - مُضاف في خارجيته ومتنوع في ذاته - هذه الحواس هي ذاتها متنوعة: اللمس، الشم، التذوق، السمع والنظر. إبراز الضرورة الداخلية لهذه الكُلية ولالتحامها ليس من شأننا هنا، لكنها من شأن فلسفة الطبيعة، مشكلتنا تقف عند البحث إذا كانت كل هذه الحواس أو إن لم تكن كلها فالبعض منها، لديها القدرة، وفقًا لمفهومها، أن تكون أعضاء لفهم الأعمال الفنية. من وجهة النظر هذه كنا قد استبعدنا أولًا وفيما سلف ذكره اللمس والتذوق والشم». (Division) (*Esthétique, partie II*) في مثل هذه التراتبية للفنون، يتمتع الشعر بالضرورة بالمكانة الأسمى، هو الفن الأرفع، «الفن الشامل». متحدًا هذه المرة بالتمثيل المفهومي (وهذا لم يكن حال الباطنية الموسيقية)، وبموضوعية اللغة، الزمن والصوت، أنماط الباطنية، تنتمي إلى مفهوم الشعر. هذا المفهوم يقتضي إذن أن يكون الشعر ملفظًا لا مقروءًا، لأن « الطباعة المكتوبة تحول هذه الحيوية إلى قابلية خالصة للرؤية، لامبالية تمامًا في ذاتها، ليس لديها علاقة قط بالشكل الروحي». (Partie III, section III, chap.III, C2).

10 - النظرية الهيجلية للرغبة هي نظرية التناقض بين النظرية والرغبة. النظرية هي موت الرغبة، الموت في الرغبة، إن لم يكن الرغبة في الموت. كل المقدمة لعلم الجمال *Esthétique* يبرهن على هذا التناقض بين الرغبة التي تدفع إلى الاستهلاك، و«الفائدة النظرية»، التي تترك للأشياء وجودًا على حريتها. في الإطار الذي يكون الفن « يشغل الوسط بين المحسوس الخالص والفكر الخالص» أو « المحسوس في الفن، روحانية» والروح « مؤثر بالنور»، أنه يتوجه على نحو مميز « إلى الحاستين النظريتين للنظر والسمع» (III, 2d). اللمس ليس له شأن إلّا بالمقاومة الفردانية المحسوسة والمادية بوصفها كذلك، التذوق يحلل ويستهلك الشيء، بما أن الشم يدعه يتبخر، « النظر على العكس تحافظ مع الأشياء علاقة نظرية خالصة، بواسطة النور، هذه المادة على نحو ما غير مادية بحيث تدع الأشياء منذئذ حرة في أن توجد من جهتها لذاتها، تجعلها تبرق وتتجلى لكن دون أن تستهلكها على النمط العملي، كما يصنع الهواء والنار، خفيةً وجهرًا. يُتاح للنظر بلا رغبة كل ما يوجد ماديًا في المكان بوصفه خارجية للتجاور، ولكنه، في إطار إنه يظل منيعًا في كماله، لا يتجلى إلّا وفق شكله ولونه» (Esthétique,Partie III, Division).



11 - في فقرة أخرى من هذا الكتاب: « الحاسة الأخرى النظرية هي السمع، هنا ينشأ العكس لما يحدث بالنسبة للنظر. السمع يتعلق، بدلًا من اللون والشكل، الخ، بالصوت واهتزاز الجسد الذي لا يتطلب أي عملية تحلل كما هو الحال بالنسبة للشم، ولكن يرتكز على اهتزاز بسيط للشيء وبموجبه يظل الشيء لا يُمس بكرًا سليمًا، هذه الحركة التصورية التي عبرها يتخارج شيءٌ ما مثل الذاتية البسيطة، روح الجسد، الأذن تلتقطه بطريقة نظرية، تمامًا مثل العين التي تلمح الشكل أو اللون، وعلى هذا النحو تيسر مناهزة باطنية الشيء للباطنية ذاتها» (Esthétique,Partie III, Division).

هذا التصنيف التراتبي يمزج بين معيارين: الموضوعية والباطنية، اللذين لا يتناقضان إلّا في الظاهر، المثالية اتخذت لها اتجاهًا (من أفلاطون إلى هوسرل) لتأكيدهما بالتناوب الواحد بالآخر. الموضوعية المثالية تحتفظ بهويتها لذاتها، تكاملها وصمودها، بحيث لا تعتمد قط على خارجية محسوسة تجريبية. هنا يسمح المزج بين المعياريين بإقصاء اللمس من المجال النظري، اللمس (الذي لا شأن له إلّا بالخارجية المادية: موضوعية يمكن السيطرة عليها) والتذوق (الاستهلاك الذي يذيب الموضوعية في الباطنية)، الشم (الذي يسمح بتفكيك الشيء من خلال التلاشي). النظر ناقص من الناحية النظرية والتصورية (يسمح بموضوعية الشيء ولكنه لا يستطيع أن يستبطن كثافته المحسوسة والمكانية). وفق استعارة مرتبطة بكل النظام الميتافيزيقي، وحده السماع الذي يحفظ في آن الموضوعية والباطنية. ربما يُقال أنها تصورية ونظرية تمامًا. على هذا النحو يُشار إلى امتيازها، وفقاً للغة البصرية (idea, theoria).

سوف نترك أنفسنا تنقاد صوب هذا التحليل الخاص بكل النظام الاستعاري. سوف نحاول القيام بهذا الأمر في مقام آخر. سوف ندرج هنا، لنسجل على نحو دقيق بعض المراجع وبعض المقاصد، هذا المرور من «الإنسان إلى الفئران»: « بطريقة عامة تقريبًا، نستطيع أن نتساءل إذا ما كان ضمور حاسة الشم لدى الإنسان عقب مرحلة انتصاب الإنسان، والكبت العضوي للذة الشمية التي تنتج عنها، لم يلعب دورًا كبيرًا في استعداد الإنسان للإصابة بالعُصاب النفسي. هكذا نفهم أنه مع تدرج ترقي حضارة الإنسانية، كانت النزعة الجنسية تحديدًا هي التي تحملت تكاليف الكبت. لأننا نعرف منذ أمد بعيد كم هي شدة الارتباط، في التنظيم الحيواني، بين الغريزة الجنسية وبين الشم». هيجل أيضًا: « ولكن موضوع الفن ينبغي تأمله في موضوعيته المستقلة لذاتها، والتي هي بالقطع بالنسبة للفاعل؛ لكن على النحو النظري، فهو فكري، غير عملي، وبدون أية علاقة مع الرغبة والإرادة. وبالنسبة لحاسة الشم، لم تستطع أكثر من ذلك، أن تكون عضوًا للمتعة الفنية، بما أن الأشياء لا تمثل لحاسة الشم إلّا في إطار كونها في ذاتها عبر مسار ما، تتبخر في الهواء وآثاره العملية» (نفسه).

12 - هذه الأطروحات قد تم توضيحها بالتفصيل في §§ 299 حتى 302 في الموسوعة L`Encyclopédie («فلسفة الطبيعة»، قسم 2، فيزياء) انظر أيضًا « فلسفة الروح» في الموسوعة § 401.

13 - الكتابة، بوصفها «نشاط عملي خارجي»، «تأتي لعون» اللغة الشفاهية. هذا الحافز التقليدي لكل ما هو مقوي للذاكرة، لكل الآلات للغة، ولكل التكرارات الإضافية التي تحاول أن تُخرج من داخلها حياة الروح والكلمة الحية. مثل هذه الإدانة تفسر نص أفلاطون، حتى



هذه الضرورة المزدوجة للذاكرة (mnémé /hypomnésis) للذاكرة الحية من جهة ومعاون للذاكرة من جهة أخرى(Phèdre). ينبغي لنا هنا أن نترجم ملاحظة في الموسوعة Remarque de L`Encyclopédie: «عند سماع اسم «أسد» لسنا بحاجة لمقاصد هذا الحيوان ولا إلى صورته، على العكس الكلمة، على النحو الذي نفهمه به، هي التمثيل البسيط، بدون صورة. إذ إننا نفكر من خلال الكلمات، إن مساعد الذاكرة لدى القدماء، الذي يُعاد إحياؤه منذ فترة وبحق يُنسى من جديد، يتمثل في تحويل الأسماء إلى صور، وهكذا تدرج الذاكرة إلى خيال. مكان قوة الذاكرة تم شغله بلوحة دائمة، مثبتة في الخيال، لوحة لسلسلة من الصور موصول بها بيان الذي ينبغي حفظه عن ظهر قلب، توالي تمثيلاتها. وبسبب تنافر مُحتوى هذه التمثيلات وهذه الصور الدائمة، وبسبب السرعة التي ينبغي لهذا أن يحدث. هذا الاطراد ما كان يمكن له أن يحدث إلّا عبر التداعيات الشاحبة الساذجة المحتملة تمامًا». (ملاحظة Remarque § 462). في مقابل خارجية الحفظ عن ظهر قلب نجد نقيضها الذاكرة الحية، الروحية، حيث ينبثق الكل من الداخل. كل هذه التطورات محكومة بالتضاد Auswendig /Inwendig وأيضًا وبالمثل بالتضاد Entausserung /Erinnerung الموجودان في الاسم. انظر أيضًا الفقرات الهامة في ص 463 و464. عن نقد اللوحة (Tabelle) التي تحجب «الجوهر الحي للشيء» وتنبثق من «الفهم الميت»، انظر. مقدمة فينومينولوجيا الروح Phénomènologie de l`Esprit، ترجمة ج.هيبوليتHyppolite، ص 45.

14 - انظر بصفة خاصة مارتينيه Martinet، «الكلمة»، في ديوجين 1965، 51، Diogéne، حول وظيفة الاسم في الفلسفة الهيجلية للغة، انظر خاصة نصوص إيينا Iéna التي ترجمها حديثًا وقدم لها ج. بلانتي - بونجور G /Planty - Bonjour تحت عنوان الفلسفة الأولى للروح، La Première philosophie de l`esprit, chap.II, Paris, Presses Universitaires de) .(«Epiméthée» .l(France, 1969 coll

15 - « من بين التمثيلات التي نجدها لدى قدماء المصريين. ينبغي علينا أن نلقي الضوء على وجه ما، ألا وهو أبي الهول، فهو لغز في ذاته ولذاته، تشكيل ذي معنيين، نصفه حيوان، نصفه إنسان. نستطيع اعتبار أبي الهول رمزًا للروح المصري، الرأس الإنساني الذي يخرج من جسد الحيوان يمثل الروح، بادئًا بالارتفاع عن العنصر الطبيعي، التملص منه، النظر حوله على نحو أكثر حرية، ومع ذلك لم يتحرر تمامًا من قيوده. المباني المهولة للمصريين القدماء، نصفها تحت الأرض ونصفها ينتصب فوقها في الهواء الطلق. البلد كله انقسم إلى مملكة حياة ومملكة موت. التمثال الهائل لممنون Memnon يدوي عند أول شروق للشمس، مع ذلك فليس هذا النور الحر للروح ذلك الذي يدوي فيه. مازالت الكتابة هيروغليفية، أساسها ليس إلّا هذا الوجه المحسوس، وليس الحرف ذاته [...] حديثًا سوف نعكف عليها من جديد وبطريقة خاصة جدًا وبعد جهود مضنية، استطعنا فك شفرة القليل من هذه الكتابة الهيروغليفية. الإنجليزي الشهير توماس يونج واته الفكرة أولًا ولفت الانتباه إلى أن أننا نجد مساحات صغيرة منفصلة عن الحروف الهيروغليفية، مساحات تشغلها سُجلت عليها الترجمة اليونانية...، بعد ذلك اكتشفنا أن جزءًا كبيرًا من الحروف الهيروغليفية صوتي، أي أنها تسجل أصوات. كذلك صورة العين تدل أولًا على العين نفسها، ثم الحرف الأساسي



للكلمة المصرية التي تدل على عين... ولكن شامبليون الشهير الذي انتبه أولًا إلى أن الحروف الهيروغليفية الصوتية تختلط بالحروف الهيروغليفية التي تشير إلى ما تمثله، بعد ذلك رتب مختلف أصناف الحروف الهيروغليفية، وأرسى مبادئ محددة لفك الشفرة ». (دروس عن فلسفة التاريخ، ترجمة جيبلين، مع تغيير طفيف، ص 182 - 183). وبدون توقف المجهود المُثابر، العنيف، الصارم الذي بذله هيجل لتسجيل ونطق، بكل القوة في المستقبل المنظم لحرية الروح، ما فسره على نحو دقيق بوصفه عناء السلبي، بوصفه روح في عمل، صبور لحريته، استعادة صبورة لامتلاك حرية النقش على الحجر، الرمز، الغموض، تسجل في آن الخطوة المُجتازة، التوقف الضروري الاستراحة الضرورية، المسار والتصدي في L`Aufhebung « إنها، كما رأينا، الروح التي ترمز، وبوصفها كذلك، تجتهد في أن تكون سيدة هذه الترميزات، وأن تتمثلها. وكلما كانت الروح نفسها غامضة ومظلمة، كلما كانت بحاجة لأن تعمل في ذاتها لتصل، وهي تتحرر من ضيقها، إلى التمثيل الموضوعي. هذا ما هو ممتاز في الروح التي تتقدم لنا بوصفها هذا السيد العامل المُدهش. إنها ليست العظمة، ولا اللعب، ولا المتعة، الخ، هي ما تبحث عنه الروح وإنما هي ما تحرض عليه، إنها الرغبة القادرة على أن تفهم نفسها، وليس لديها طريقة أخرى، وحقل آخر لتتعَلم بنفسها ما هي، ولتتحقق لذاتها أكثر من أن تنهمك في هذا العمل على الحجر، وأن تنقشه على الحجر، هذه هي ألغازها، حروفها الهيروغليفية. الحروف الهيروغليفية هي على نوعين، الحروف الهيروغليفية بمعناها الحقيقي، مُخَصصة بالأحرى للتعبير اللفظي والتي تتعلق بالتمثيل الذاتي، الحروف الأخرى هي هذه الكُتَل الضخمة الخاصة بالأعمال المعمارية والنحت التي تغطي ربوع مصر» (السابق ص 194). انظر. أيضًا فينومينولوجيا الروح، مجلد 2، ترجمة هيبوليت، ص 218 - 222.

16 - دراسات تمهيدية للعلوم الفلسفية، ترجمة كونديااك

Propédeutique philosophique, trad, M. de Candillac, p.208

17 - الاستطيقا، الجزء2، قسم 1، الفصل 1، Esthetique, Partie II, Section I, ch. I C 2 et 3.

في مقام آخر، مذهولًا من صفوف الأعمدة، البوابات الهائلة للمعابد، وغابات الأعمدة، شبه هيجل المعابد المصرية بالكتاب. «رموز الدلالات العامة» تتجلى في هذه المعابد بواسطة «الكتابات» و«الصور المحفورة». صور ورسوم المعبد تحل إذن محل الكتب، تنوب عنها «هنا وهناك التماثيل الضخمة لمامنونيس Memnons ترتكز على هذه الجدران التي تشكل أيضًا لوحات فنية وأروقة مغطاة بالكامل بالحروف الهيروغليفية وصور هائلة محفورة في الحجر، إلى الحد الذي ترك لدى الفرنسيين الذين رأوها مؤخرًا انطباعًا بأنها نسيج قطني مطبوع. ونستطيع أن نعتبرها مثل أوراق الكتب...» (الجزء 3، قسم 1، الفصل الأول، 2C).

18 - المقصد الإرشادي هنا هو أيضًا نقدًا شكلانيًا رياضيًا أو هندسيًا. في مقابل التعبير العيني للمفهوم الحيوي، وضع هيجل العدد المجرد والسطر المجرد. ومن هذا المنظور أصبحت استعارة الدائرة هي نفسها مُقصاة من اللعبة. فهي «فقيرة» جدًا للتعبير عن الخلود (ص191). في مقام آخر، ومن بين العروض الطويلة المُخصصة لـ Y - King وإلى Tao Töêâ King، كما في كتاب فلسفة التاريخ، وكذلك تاريخ الفلسفة: «شُغِل الصينيون كذلك، حقًا، بالأفكار المجردة، والمقولات الكلية الخالصة. أيضًا يمتلك الصينيون كتابًا قديمًا، اسمه Y - King،



الذي ينطوي على الحكمة الصينية الأقدم والتي تتمتع بسلطة مطلقة... أصل الـY – King يرجع إلى Fo – Hi وهو أمير عجوز من التراث (والذي يجب أن نميزه تمامًا عن Fo، المماثل لبوذا، رأس التراث البوذي). ما نحكيه عنه يناهز العجائبي. يحكي الصينيون أنه في ذات يوم خرج حيوانًا عجيبًا من النهر، كان له جسد التنين ورأس الثور. لقد كان إذن حصان – تنين كنا نميز على ظهره بعض العلامات وبعض الصور(Ho – Tou). ويُقال أن Fo – Hi قد حفر هذه العلامات على لوح وأورثها شعبه. بعض الصور(Lo – Chou) كانت مُستعارة من ظهر سلحفاة وخُلِطت مع علامات Fo – Hi. النقطة الرئيسية، هي أن Fo – Hi قد نقل إلى الصينيين لوحة توجد عليها مختلف الخطوط بعضها بجوار وفوق بعض، هي الرموز التي تشكل قاعدة الحكمة الصينية، التي نقدمها أيضًا بوصفها العناصر البدائية للكتابة الصينية.». (دروس عن تاريخ الفلسفة، ترجمة جيبلين، ص 242 .Leçons sur l`histoire de la philosophie, tr (Gibelin, p242

19 – لقد ظل الصينيون في إطار التجريد، وعندما يصلون إلى العيني نجد، من الناحية النظرية، رابط خارجي فيما بين أشياء، من النوع المحسوس، لا نرى فيها أي نظام ولا أي مقصد عميق، أما الباقي فهو من المعنويات. العيني الذي حيث تمتد البداية يشتمل على المعنوي، على فن الحكم، على التاريخ، الخ.، ولكن هذا العيني ليس ذو طابع الفلسفي. في الصين نجد في الدين والفلسفة الصينية ترتيلًا لفهم مثالي على نحو فريد.

Leçons sur l`histoire de la philosophie, tr. Gibelin, p252 – 253

20 – صحيح أنه لايوجد مكان في الجدلية التأملية للتضاد المُثبت بين اللغة الطبيعية واللغة الشكلية أو العالمية)، بيد أن تقدم اللغة (كما سندلل فيما بعد) هي عملية تحريف لطبيعتها. كل لغة – إذا استطعنا القول – وبوصفها لغة – هي عالمية.

21 – الحجة نفسها في (Remarque de L`Encyclopédie § 459).

22 – يقع هذا الموضوع التقليدي (مرة أخرى هو موضوع أفلاطوني بامتياز) في القلب من كتاب «المنطق La Logique» الكبير ولا سيما الفصل الخاص بالكم Quantum

23 – درس حول فلسفة التاريخ Leçon sur la philosophie de l`histoire, tr. Gibelin, p125

24 – علم المنطق، Science de la Logique, I, ch II , section 2 «Le Quantum» (le nombre, n. 11)

25 – إن لجوء الفلسفة إلى الصيغ المنطقية لسائر العلوم، وليس ببساطة إلى المنطق، هو الدليل «الأسوء» على «عجز الفلسفة» (نفسه).

26 – ترجمة ج. هيبوليت Hyppolite، ص 29 وص 36 حتى ص 46.

27 هيدجر، الهوية والاختلاف Identité et difference، الترجمة الفرنسية، طبعة جاليمار، في Questions 1,p125

ينبغي وصل هذا النص – الذي ينتمي لواحدة من التساؤلات الأكثر فعالية ومهارة في الفكر الهيجلي – بالموتيفات الصوتية للخطاب الهيدجري الذي أشرنا إليه آنفًا وسوف نوضحه

* بدقة فيما بعد، انظر في هذا الكتاب فصل «نهايات الإنسان» Les Fins de l`home.



نهايات الإنسان

لم يسبق نشر هذه المحاضرة باللغة الفرنسية، وكنت قد أُلقيتها في نيويورك في شهر أكتوبر من عام 1968، بمناسبة مؤتمر دولي، موضوعه: الفلسفة والأنثروبولوجيا.





«أقول إذن: يوجد الإنسان، وكل كائن عاقل بصفة عامة، بوصفه نهاية في ذاته، وليس بوصفه مجرد مطية تستطيع هذه الإرادة أو تلك أن تستخدمها كيف شاءت. ينبغي علي الإنسان دومًا أن يعتبر كل أفعاله - سواء ما تخصه هو نفسه أو تخص كائنات أخرى عاقلة - نهايةً له ولها في ذات الوقت».

كانط: أساس ميتافيزيقا الأخلاق

« لقد سمحت لنا [الأنطولوجيا] - ببساطة - بتحديدَ النهايات الأخيرة للواقع الإنساني: احتمالاتها الأساسية والقيمة التي تلازمها».

جان بول سارتر: الوجود والعدم

«الإنسان اختراع، تدلنا حفريات فكرنا على تاريخه الحديث وربما نهايته القريبة».

ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء

لكل مؤتمر فلسفي بالضرورة دلالة سياسية، ليس فقط بسبب هذا الرابط الذي يصل الجوهر الفلسفي بالجوهر السياسي منذ الأزل، ولكن أيضًا لأن هذا الوزن السياسي بوصفه أساسيًا وعامًا يُثقِل - مع ذلك - كاهل هذه المُسَلمَة الأولية ويزيد من خطورتها نوعًا ما، بل يجعلها حتمية أيضًا حين يعلن مؤتمرٌ فلسفيٌ عن نفسه بوصفه مؤتمرًا عالميًا. وهذا هو حالنا في هذا المؤتمر.

يمكن لنا أن نتساءل إلى ما لا نهاية عبر سبل شتى وعلى عدة مستويات عن إمكانية إقامة مؤتمر فلسفي عالمي. تقتضي هذه الإمكانية وفق أقصى سعةٍ لها - وهو ما سأعود إليه بعد قليل - أن تكون القوميات الفلسفية قد تم تأسيسها، وذلك على أقل تقدير عكس فكرة الجوهر الفلسفي الذي تمثله هذه الإمكانية بذاتها ولذاتها دومًا. في لحظة معينة وفي سياق تاريخي سياسي واقتصادي بعينه، قررت هذه الجماعات القومية أنه من الممكن، بل ومن الضروري، عقد ملتقيات عالمية. ملتقيات يعرضون فيها هوياتهم القومية ويتيحون تمثيلها - على النحو الذي افترضه منظمو المؤتمر على الأقل -



ويحددون الخصوصية المميزة لاختلافاتهم، ويقفون على ما بين هذه الاختلافات الخاصة من علاقة. غير أنه لا يمكن الوقوف على هذه العلاقة عمليًا - على الأقل - إلّا في إطار افتراضنا لهويات فلسفية قومية مُصنفةً وفق نظام لمحتوى مذهبي و«لأسلوب» فلسفي ما، أو مُصنفة - ببساطة - وفق اللغة أو حتى المؤسسة الجامعية التابعة لها، بكل ما تقتضيه هنا اللغة والمؤسسة من خصوصية. بيد أن الوقوف على العلاقة بين المختلف يعني أيضًا توفر تواطؤ واعد بوجود عامل مشترك بين المختلفات. ومن ثم لا محل للمؤتمر إلّا في إطار وسيط، أو بالأحرى في إطار التمثيل الذي ينبغي على كل المشتركين في المؤتمر أن يتمثلوه كأثير شفاف. أثير شفاف ليس بشيء آخر سوى ما نطلق عليه هنا «عالمية الخطاب الفلسفي». أشير بهذه الكلمات لمشروع بعيد أكثر مما أشير لواقع قائم، مشروع ارتبط جوهريًا (كان ينبغي عليَّ أن أقول أنه ارتبط بالجوهر، أي بفكر الوجود والحقيقة) بمجموعة من اللغات ومن «الثقافات»، لأنه ينبغي - لتمام نقاء هذا العنصر الشفاف - أن يحدث أو أن يكون قد حدث شيءٌ ما.

بطريقة أخرى، كيف نفهم أن مؤتمرات عالمية كهذه تبدو ممكنة وضرورية، وأن هذه المؤتمرات تَرمي إلى إصلاح وتجاوز، أو أنها ببساطة، ترمي إلى محو نسبة الاختلافات الفلسفية القومية لأولئك وهؤلاء. وعلى العكس، كيف نفهم أن حدثًا من قبيل هذا اللقاء الفلسفي العالمي هو أمرٌ نادر للغاية في العالم؟ اليوم، يعرف الفيلسوف، بل يمكن أن يقول لنفسه: إن هذا اللقاء الحديث للغاية والمخالف للمألوف - بما أنه لم يكن من الممكن تخيله منذ قرن من الزمان - قد أصبح ظاهرةً عادية مُتكررة. وأضيف هنا أنه قد أصبح ظاهرةً ميسورة في بعض المجتمعات إلى حد يثير الحيرة والاستغراب، بل أصبح أيضًا ظاهرةَ نادرة الحدوث في الجزء الأكبر من العالم بشكل ليس بأقل لفتًا للانتباه. يبدو أن ما يثير القلق هنا بالنسبة للفكر الذي ربما ينفر من هذه العجلة ومن هذا الإفراط، هو بالأحرى حُمَى المؤتمرات والمبالغة في مُضَاعَفة هذا التبادل المعرفي المُنظم أو حتى الارتجالي، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نلاحظ العدد والمدى الهائل للمجتمعات واللغات والثقافات والمنظمات السياسية أو القومية التي لا تحظى بأي تبادل ممكن بينها على هيئة مؤتمر عالمي للفلسفة. لا ينبغي هنا أن نتسرع في تفسير هذه الاستحالة، لأنها لا ترجع أساسًا إلى أمر بالمنع صادر عمدًا عن طرف سياسي أيديولوجي. وحتى في الحالات التي يوجد فيها مثل هذا المنع، سنجد أن كل الفرص متوفرة حتى يكون الخلاف المُدان غير قابل للاختزال، كما توفرت كل الفرص من قبل حتى يكون لهذا الخلاف معنى في النظام الغربي للميتافيزيقا



أوللفلسفة. في هذا الأخير أي في النظام الغربي تمت صياغة هذا الخلاف وفق مفاهيم سياسية مُستَمَدة من المخزون الميتافيزيقي الغربي نفسه. ومن خلال هذه المفاهيم السياسية ظهرت إمكانية إقامة هذا المؤتمر. وبدون هذه الإمكانية ما أمكن أن يُنطق بأي أمرٍ ممنوع عمدًا.

لكن، حين أتحدث عن عدم إمكانية إقامة مثل هذا المؤتمر، ألا يعني هذا أني أشير هنا إلى هذا الحاجز الأيديولوجي السياسي الذي يقتطع حقلًا فلسفيًا أصلًا ويحده بحدود وساتر. يرد على خاطري هنا كل هذه المناطق الثقافية اللغوية السياسية... الخ التي - ببساطة - لن تكون لمسألة تنظيم مؤتمر فلسفي فيها أي معنى، بل لن يكون ثمة معنى لإيجاده أو بالأحرى لمنعه أصلًا. وإذا كنت قد سمحت لنفسي بالتذكير بهذه البديهة فذلك لأن مؤتمرًا قد اختار موضوعًا له» الأنثروبولوجيا والخطاب عن الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الفلسفية» ينبغي له أن يشعر بثقل هذا الاختلاف الذي يضغط على هذه الحدود: التي تحيط بنظام مختلف تمامًا عن نظام الخلافات الداخلية أو الخلافات الما بين فلسفية التي يمكن أن تُطلق هنا في هذا المؤتمر. وفيما وراء هذه الحدود هناك ما سأسميه «بالسراب الفلسفي»، وهو يتمثل في أننا نرى من خلال الفلسفة نفسها فلسفةً أخرى أقل أو أكثر تأسيسًا ورشدًا، وكأننا نرى سرابًا في الصحراء. بيد أن هذا المكان الآخر ليس فلسفيًا ولا صحراويًا، بمعنى أنه بالنسبة لنا أشبه بأرض بور.

إذا ما ذكرت هذه البديهة فذلك أيضًا لسبب آخر: ألا وهو تضاعف عدد المؤتمرات في الغرب والانهماك فيها، وهو أمرٌ مثيرٌ للقلق، لأنه أيضًا وبلا شك عبارة عن أثر لهذا الاختلاف. ولكنه اختلاف من نوع آخر تمامًا، اختلاف قلت عنه للتو أنه يضغط بثقله ضغطًا أعمى ومتفاقم بل ومُهَدِّد للملكية المُسَوَّرة للأرض المحاطة المخصوصة والقاصرة على أصحاب الخطاب الغربي. هذه الجماعة تبذل، بلاشك، جهدًا لاستكناه هذا الاختلاف والتَحَكم فيه باصطناع العلاقة، إذا استطعنا أن نقول ذلك. والدليل على ذلك يتمثل بلا شك في هذا الاهتمام الموجه لعالمية الأنثروبولوجيا.

أريد الآن، ودائمًا، وعلى نحو مبدئي أن أحدد بدقة، وفي اتجاه أخر تمامًا، ما يبدو لي أنها إحدى التُهَم السياسية العامة المُوَجهة لمؤتمرِنا هذا - مع تحفظي على التقدير المُتعَجِل لهذه التهمة، فأنا أتركها ببساطة لتفكير كل واحد منكم - وسوف أقوم أنا بوصف ما يربط إمكانية إقامة مؤتمر فلسفي عالمي بشكل الديمقراطية. أقولها فعلًا بشكل واضح... بشكل الديمقراطية.



ينبغي أن تكون الديمقراطية هنا هي شكل النظام السياسي للمجتمع، وهذا يعني على الأقل ما يلي:

1 - أن تتحالف الهوية الفلسفية القومية مع اللاهوية تحالفًا لا يستبعد التعدد النسبي، أما تحديد اللغة هنا في إطار هذا التعدد فيبقى أمرٌ احتماليٌ عَرَضِيٌ.

من المعروف أن الفلاسفة الحاضرين هنا لا يتطابق الواحد منهم مع الآخر في فكره (لماذا هم متعددون هنا؟)، علاوة على أنهم ليسوا مفوضين لاستخدام خطاب قومي ما مُجمَع عليه. أما حقيقة أن مُجمَل هذا التعدد سوف يتم تمثيله بدقة في هذا المؤتمر، فهذا أمرٌ لا يمكن إلّا أن يظل أمرًا إشكاليًا، كما أنه يعتمد في جزءٍ منه على أنواع الخطاب التي ستُلقى هنا.

2 - فضلًا عن كونهم لا يتطابقون فيما بينهم، الفلاسفة الحاضرون هنا لا يضطلعون بالسياسة الرسمية لبلادهم. وليُسَمح لي أن أتحدث هنا عن نفسي، وما كان لي أن أفعل ذلك إلّا حين طُرِحَت هذه المشكلة عليَ، وقد ردتني هذه المشكلة في الحقيقة إلى إطار عام أساسي. فعندما دُعيتُ للمشاركة في هذا الملتقى الفلسفي، لم يَحسِم ترددي في القبول إلّا اللحظة التي تأكدت فيها أنني أستطيع أن أقدم شهادة هنا على موافقتي، وإلى حد ما، على تضامني مع هؤلاء الذين يقاومون، في هذا البلد، ما جرت عليه السياسة الرسمية لبلادهم في بعض مناطق العالم وخاصة في فيتنام. من المؤكد أن هذه الإيماءة تَدُلُّ على أن بعضًا من هؤلاء الذين يستمعون إلى خطابي الآن لا يسايرون سياسةَ بلدِهم، كما أنهم أيضًا لا يشعرون بحاجةٍ لتبرير رضاهم عنها، على الأقل بوصفهم مشاركين في هذا المؤتمر.

ومع ذلك سيكون ثمة سذاجة أو ثمة عمى للبصيرة إذا ما اطمأننا لصورة هذه الحرية أو لظاهرها. من الوهم أن نعتقد أن البراءة السياسية قد أستُعيدت، وأن المؤمرات الشريرة قد قُطِع دابرُها لمجرد أن المعارضة تستطيع أن تعبر عن نفسها، في البلد نفسه، ليس من خلال أصوات مواطنيه فحسب، وإنما من خلال أصوات مواطنين أجانب أيضًا، وذلك منذ أن استطاعت التعددية بل المعارضة أن تجد علاقة للتَخاطُب فيما بينها على نحوٍ حر. أن يكون إعلانِ المعارضة مسموحًا به من قبل السياسة الرسمية لبلد ما، ومسموحًا به من قبل السلطات، فهذا يعني أيضًا وفي هذا الإطار نفسه أن هذا الإعلان لا يسبب اضطرابًا للنظام ولا يعوقه ولا يزعجه. ويمكن هنا أن نفهم هذه العبارة الأخيرة «لا يزعجه» بكل ما تحتمله من معاني.



وهذا ما أردت ذكره في البداية عن شكل الديمقراطية بوصفها حيزًا سياسيًا لكل مؤتمر دولي للفلسفة. ولهذا اقترحت أيضًا أن نشدد على كلمة «شكل»، وأن نشدد على كلمة «ديمقراطية». مثل هذا الاقتراح، في مبدئه الأعم والأبسط، مثله مثل المسألة التي فُرضت عليَّ أثناء الإعداد لهذا الملتقى، منذ تلقيت الدعوة المُوجهة إلى للمشاركة فيه وحتى التداول بشأنها عقب ذلك، وصولًا إلى قبولي للدعوة وكتابتي لهذا النص الذي أؤرخه على وجه الدقة: بشهر إبريل من عام 1968: كانت هذه الفترة أوهذه الأسابيع أيضًا، لو تذكرنا، هي الأسابيع التي جرى فيها افتتاح محادثات السلام في فيتنام واغتيال مارتن لوثر كينج. بعد ذلك بقليل، وفي اللحظة التي كنت أكتب فيها هذا النص على الآلة الكاتبة، كانت جامعات باريس، وللمرة الأولى تَجِدُّ في طلب رئيسا للجامعة، وقت أن اقتحمتها قوى من النظام الاجتماعي وأُعيد احتلالها من قبل الطلاب في حركة الانقلاب التي تعرفونها. مثل هذا الأفق التاريخي والسياسي يستدعي تحليلًا طويلًا. لقد اعتقدت ببساطة أنه يجب عليَّ تسجيل وتأريخ الظروف التاريخية التي أعددت فيها هذه المداخلة وأن تشاركوني إياها، إذ يبدو لي أنها تتعلق دون منازعة بإشكالية مؤتمرنا هذا.

نزعة إنسانية أم ميتافيزيقا:

سننتقل، بشكل طبيعي تمامًا، من هذه المقدمة إلى موضوع هذه المداخلة على النحو الذي فَرَضَ نفسه عليَّ أكثر من اختياري له اختيارا.

أين هي فرنسا من الإنسان؟

سؤال «الإنسان» سؤال راهن في فرنسا، يطرح نفسه وفق سبل دالة للغاية، في إطار بنية تاريخية – فلسفية فريدة. ما أسميه «فرنسا» سيكون على مدى هذه المداخلة معبرًا فقط عن هذا المكان الذي لم يسبق ملاحظته في ارتباطه بحركة سؤال «الإنسان» وبنيته. ومن ثم، سيكون من الممكن بل من الضروري حتمًا – وحصرًا أيضًا – أن نضع هذا المكان بدقة في علاقته بكل قضية أخرى محددة لشيء ما كتلك القضية التي ارتبطت بفرنسا.

أين هي، إذن، فرنسا من الإنسان؟

بعد الحرب وتحت اسم الوجودية – مسيحية كانت أو ملحدة – المرتبطة بشخصانية هي أساسًا مسيحية، فرض الفكر الذي هيمن على فرنسا نفسه بوصفه فكرًا إنسانيًا.



وحتى لو كنا لا نريد اختزال الفكر السارتري في شعار «الو[illegible] مذهب إنساني»، فمن الواجب علينا أن نلمح في كتاب «الوجود والعدم» ا[illegible] تباشير نظرية الانفعالات... الخ، وأيضًا تباشير المفهوم الرئيسي والموضوع النهائي: الأفق والأصل غير القابل للاختزال لما سيُطلق عليه «الواقع - الإنساني» la réalité humaine. يتعلق الأمر هنا كما نعرف بترجمة كلمة Daseinعند هيدجر، وهي ترجمة مهولة من عدة أوجه ودالة، كان قد اقترحها كوربان Corbin وتم تبنيها من بعده، ثم سادت بفعل سلطة استخدام سارتر لها. كل هذا يدعونا للتفكير في قضية قراءة أو عدم قراءة هيدجر في هذه الحقبة، هذا عوضًا على الفائدة التي نجنيها من قراءته أو عدم قراءته.

بالتأكيد، مفهوم «الواقع الإنساني» هو عبارة عن مشروع لفكر جديد، إن صح التعبير، يدور حول معنى الإنسان وإنسانية الإنسان. وإذا ما وضعنا بدلًا من مفهوم «الإنسان» بكل ميراثه الميتافيزيقي ودوافعه أو بالأحرى بكل إغواء المقولات الكامنة فيه، مفهومًا أخر حياديًا وغامضًا «للواقع الإنساني»، فهذا يعني تعليق كل الافتراضات التي تشكل منذ الأزل مفهوم «وحدة الإنسان». لقد كان مفهوم «الواقع الإنساني» أيضًا بمثابة رد فعل إزاء نزعة إنسانية ذهنية أو روحية سادت الفلسفة الفرنسية (برونشيفج Brunschvicg، آلان Alain، برجسون Bergson، الخ) حتى حينه. لقد أصبح مفهوم «الواقع الإنساني» بمثابة تحييد لكل أطروحة ميتافيزيقية أو تأملية، بما في ذلك أطروحة الأنثروبوس anthropos مبحث أصل الإنسان. يمكن اعتبار هذا التحييد - من عدة أوجه - بمثابة ميراث مخلص للظاهراتية المتعالية phénomènology transcendentale لهوسرل Hussrelوللأنطولوجيا الأساسية في كتاب «الوجود والزمان» Sein und Zeit (وهو العمل الوحيد المعروف جزئيًا لهيدجر، هو وكتاب كانط «ما هي الميتافيزيقا؟») ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا التحييد المَزعُوم للمُسَلمَات الميتافيزيقية، علينا أن نقرّ بأن مقولة «وحدة الإنسان» لم تكن هي نفسها موضع تساؤل.

ليست الوجودية مذهبًا إنسانيًا فحسب، وإنما هي أيضًا أرضية وأفق لما يسميه سارتر «بالأنطولوجيا الظاهراتية» - وهو العنوان الفرعي لكتاب «الوجود والعدم» - التي تمثل عنصرًا من عناصر «الواقع الإنساني»، بما أن هذه الأنطولوجيا الظاهراتية هي أنثروبولوجيا فلسفية تقوم بتوصيف أبنية الواقع الإنساني. وأيًا ما كانت مواطن القطيعة التي أحدثتها الأنثروبولوجيا الهيجلية - الهوسرلية - الهيدجرية في نظر علماء الأنثروبولوجيا التقليديين، فثمة أُلفة ميتافيزيقية ممتدة بين كل هؤلاء، تتمثل فيما يرد



بشكل طبيعي للغاية في استخدام الفيلسوف لضمير «نحن» على النحو الذي يصل «نحن - البشر» بـ«نحن في أفق الإنسانية قاطبة».

وعلى الرغم من أن موضوع التاريخ حاضر بقوة في خطاب هذه الحقبة، فنادرًا ما يتم تناول تاريخ المفاهيم. مثلًا تاريخ «مفهوم الإنسان» لم يُستَفهَم عنه قط. كلُ شيءِ يَمُر كما لو كانت علامة «إنسان» ليس لها أي أصلٍ أو أي حدٍ تاريخي أو ثقافي أو لغوي أو حتى ميتافيزيقي. في نهاية كتاب «الوجود والعدم» عندما طرح سارتر بطريقة منهجية قضية وحدة الوجود (وهو ما يعني في هذا السياق، مسألة كلية الموجود)، ووضع لهذه القضية عنوانًا هو «ميتافيزيقا» ليميزه عن «الأنطولوجيا الظاهراتية» التي تُبرِز الخصوصية الأساسية لمختلف المناطق، كان من البديهي أن تكون هذه الوحدة الميتافيزيقية للوجود بوصفها كلية في ذاتها ولذاتها، هي على نحو دقيق وحدة «الواقع الإنساني» في مشروع سارتر. الوجود في ذاته والوجود لذاته هما من الوجود، وكُلِيَّة الموجود هذه بوصفها مركب للوجود في ذاته والوجود لذاته،هي كلِيَّة ترتبط بنفسها وتتجلى لنفسها عن طريق المشروع الأساسي للواقع الإنساني[2].

ما سميناه - زعمًا - بالحيادي والغامض ليس شيئًا آخر سوى تلك الوحدة الميتافيزيقية للإنسان والله: سوى علاقة الإنسان بالله، سوى مشروع التأله بوصفه مشروعًا مؤسسًا للواقع الإنساني. ولا يغير الإلحاد في هذه البنية الأساسية شيئًا. والمثال على ذلك نجده في محاولة سارتر المرموقة لمراجعة أطروحة هيدجر والتي بمقتضاها « تظل كلُ نزعةٍ إنسانية ميتافيزيقيةً»، بما أن الميتافيزيقا هي الاسم الثاني للأنطو - ثيولوجيا onto – théologie.

بتعريفها على هذا النحو، كانت النزعة الإنسانية أوالنزعة الانثروبولوجية في هذه الحقبة بمثابة أرضية مشتركة لكافة النزعات الوجودية الفلسفية مسيحية كانت أو ملحدة، وأرضية مشتركة أيضًا للفلسفة روحية كانت أم غير روحية، وللقيم، وللنزعة الشخصانية لدى اليسار أو اليمين أو الماركسية التقليدية. وإذا ما نظرنا إلى كل هذه المعالم على أرضية الأيديولوجيات السياسية، وجدنا أن النزعة الأنثروبولوجية هي العامل المشترك الخفي والمُسَلَم به بين الماركسية والخطاب الاجتماعي - الديمقراطي والخطاب الديمقراطي - المسيحي. وقد اعتمد مثل هذا الوفاق العميق والتعبير الفلسفي عنه على قراءات أنثروبولوجية لهيجل (اهتمام بظاهريات الروح كما قُرِأت من قبل كوجيف Kojève) ولماركس (امتياز ممنوح لمخطوطات عام 44) ولهوسرل (ونشدد هنا على عمله الوصفي ولكننا سنهمل ما فيه من قضايا



مُتعالية transcendantales) ولهيدجر الذي لا نعرف عنه ولا نحفظ له إلّا مشروعًا للأنثروبولوجيا الفلسفية أو التحليلية الوجودية في كتابه *الوجود والزمان*.

بالطبع ما أُبَيِّنُهُ هنا هو الملامح المهيمنة على حقبة ما. ولا يمكن أن نستنفد هذه الحقبة ونختزلها في هذه الملامح المهيمنة عليها. كما أننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول بطريقة دقيقة أن هذه الحقبة قد بدأت عقب الحرب أو أنها بالأحرى تتطور اليوم.

ومع ذلك فأنا أعتقد أن تجريبية التقاطع بين هيجل وماركس وهوسرل وهيدجر - مُبرَّرة هنا فقط في إطار ما يتيح لنا قراءة ملامح موضوع مُهَيمن، أينما نجد ما يدعمه من مؤشرات غير قابلة للدحض من قِبل أي شخص يُقارب هذه الحقبة. بيد أن هذا التقاطع مُؤقَت، ومن ثم، بعد قليل، سوف ندرجه في زمان ومكان ينتميان إلى كُلَّية أوسع.

حتى يتسنى لنا إبراز ملامح التعارض بين هذه الحقبة والحقبة التالية لها، أي الحقبة التي نعيشها الآن، والتي ربما مازالت في طور التحول، ينبغي علينا التذكير بأنه على مدى السنوات العشر التالية للحرب، لم يكن موضوع «العليّ القدير le tout puissant» أو «المطلق القدرة» موضوعًا سائدًا بعد، وهوالموضوع المهيمن على ما نسميه اليوم أكثر فأكثر بل وبالضرورة « بالعلوم المُسماة بالإنسانية»، مشيرين بهذه الكلمة «المُسماة» إلى مسافة ما، مسافة مازالت مُوَقَرة. وعلى العكس من ذلك، أصبحت إعادة النظر الحالية في النزعة الإنسانية أمرًا معاصرًا ومصاحبًا للتوسع المسيطر والخلاب «للعلوم الإنسانية» داخل الحقل الفلسفي.

رِفعَة النزعة الإنسانية:

كانت القراءة الأنثروبولوجية لهيجل وهوسرل وهيدجر بمثابة تفسيرًا معكوسًا، بل ربما كانت التفسير الأكثر خطورة، لأنها القراءة التي زودت الفكر الفرنسي فيما بعد الحرب بأفضل موارده المفاهيمية.

بيد أنه أولًا: لم يُوَلِّ كتابُ «*فينومينولوجيا الروح*» Phénomènologie de l`Esprit - الذي لم يُقرَأ إلّا منذ وقت قريب في فرنسا - اهتمامًا لما يمكن أن نُسَميه ببساطة «الإنسان». يتميز كلٌّ من علمُ اختبار الوعي وعلم أبنية ظاهراتية الروح المُحَالَة إلى الذات، تمامًا، عن الأنثروبولوجيا. في «*موسوعة*» هيجل Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. يأتي القسم المُعنون بـ*فينومينولوجيا الروح* بعد *الأنثروبولوجيا* ويتجاوز بوضوح الحدود. فما هو حقيقي بالنسبة لكتاب *الفينومينولوجيا* هو بالأولى حقيقي بالنسبة لنظام كتاب *المنطق* La Science de la Logique.



كذلك ثانيًا: يشكل النقدُ المُوجَه إلى النزعة الأنثروبولوجية أحد المُحفزات المفتتحة للظاهراتية المُتعالية Phénomènologie transcendantale - لدى هوسرل. هذا النقد واضح، وهو يُسَمِّي النزعة الأنثروبولوجية باسمها منذ ظهور كتاب هوسرل: *مقدمات المنطق الخالص*[3] (*Les Prolégomènes à la logique pure*). بعد ذلك، لن يستهدف النقدُ النزعةَ الأنثروبولوجية التجريبية فحسب، وإنما سيستهدف النزعة الأنثروبولوجية المُتعالية أيضًا[4].

ليست الأبنية المُتعالية - الموصوفة بعد الاختزال الظاهراتي لها - مثل أبنية هذا الموجود داخل - الدنيوي intra - mondain étant المُسمَى بال «إنسان». كما أن هذه الأبنية لا ترتبط أساسًا بالمجتمع ولا بالثقافة ولا باللغة ولا حتى «بالنفس» أو حتى «نفسية» الإنسان. ومثلما نستطيع - بحسب هوسرل - أن نتخيل وعيًا بدون روح [5] نستطيع بالأَوْلَى أن نتخيل وعيًا بدون إنسان.

من المدهش، والدال أيضًا بقوة، أنه في ذات اللحظة التي تتقدم فيها سلطة الفكر الهوسرلي وتستقر في فرنسا بعد الحرب لتصبح نوعًا من الموضة الفلسفية، في ذات هذه اللحظة يظل نقدُ النزعة الأنثروبولوجية غيرَ ملحوظ بالمرة أو بلا أثر على أية حال. أحد الأسباب الأكثر تناقضًا لهذا التجاهل الانتهازي يتمثل في القراءة المُختزَلة لهيدجر. ذلك لأننا قد فَسَرنا تحليلية كتاب *الوجود والزمان* بمصطلحات أنثروبولوجية ضيقة قد قمنا نحن بتحديدها،أو أحيانًا لأننا نَقَدنا هوسرل انطلاقًا من هيدجر وألصقنا بالظاهراتية كل ما لا يخدم الوصف الأنثربولوجي. يبدو مثل هذا المَنْحَى شديد التناقض لأنه يتخذ نهجًا للقراءة أشبه بنهج هوسرل في قراءة هيدجر. في الواقع، لقد قام هوسرل، على عجلة، بتفسير كتاب *الوجود والزمان* لهيدجر بوصفه انحرافًا أنثروبولوجيًا للظاهراتية المتعالية[6].

بيد أنه ثالثًا: عقب الحرب وبعد ظهور كتاب *الوجود والزمان* مباشرة، راح هيدجر في رسالته عن النزعة الإنسانية يُذَّكِر كُلَ مَنْ لم يستطع الإحاطة بكتابه *الوجود والزمان* وتقدير الفقرات الأولى منه، بأن الأنثروبولوجيا والنزعة الإنسانية لم يشغلا تفكيره ولا أفق أسئلته في هذا الكتاب، بل أن «تدميره» للميتافيزيقا أو الأنطولوجيا الكلاسيكية [7] مُوَجَّهٌ أساسًا ضد النزعة الإنسانية.

بعد انتشارالموجة الإنسانية والأنثروبولوجية التي استغرقت الفلسفة الفرنسية، كان لنا أن نظن أن ما أعقبها من انحسارالتيار المعادي للنزعة الإنسانية anti - humaniste



وللنزعة الأنثروبولوجية anti - anthropologiste - وهو الحال الذي نعيشه اليوم - سوف يدفعها لإماطة اللثام عن تراث الأفكار التي تم مسخها، أو بالأحرى، التي سرعان ما تعرفنا على وجه الإنسان من خلالها. هنا يفرض سؤالٌ نفسه علينا: ألا ينبغي أن نعود مرة ثانية إلى هيجل وهوسرل وهيدجر؟ ألا ينبغي أن نشرع في قراءة أكثر دقة لنصوصهم لننتزع منها تفسيرًا ما لصيغتي النزعة الإنسانية والأنثروبولوجية؟

لا شيء من هذا قد حدث؟ ودلالة هذه الظاهرة هو بالضبط ما أريد أن استفهم عنه الآن. إذ يبدو، وعلى عكس ما نتصور، أن نقد النزعة الإنسانية والأنثروبولوجية الذي كان أحد الموضوعات المهيمنة بل والهادية للفكر الفرنسي الحالي، قد تحاشى البحث عن منابعه ومواثيقه في النقد الهيجلي والهوسرلي أو الهيدجري للنزعة الإنسانية والأنثروبولوجية ذاتها. بل راح الفكر الفرنسي، أحيانًا، يخلط بطريقة ضمنية أكثر مما هي صريحة بين هيجل وهوسرل منهجيًا، كما خلط بطريقة أكثر شيوعًا وغموضًا بين هيدجر والميتافيزيقا الفلسفية العتيقة ذات النزعة الإنسانية. وأنا استخدم كلمة «خلط» amalgame هنا عن عمد، إذ يجمع استخدام هذه الكلمة بين مرجعية الكيمياء القديمة - وهي مرجعية أولية هنا - وبين مرجعية استراتيجية أو تكتيكية تتعلق بمجال الأيديولوجيا السياسية.

قبل أن نحاول تفسير هذه الظاهرة المتناقضة التَوَجُه، علينا أن نتخذ بعض الاحترازات. أولًا: مثل هذا الخلط المغلوط لا ينفي أننا قد أحرزنا بعض التقدم في قراءتنا لهيجل وهوسرل أو هيدجر في فرنسا، كما لا ينفي أيضًا أن مثل هذا التقدم قد قادنا إلى إعادة التساؤل عن معنى هذا الإلحاح على النزعة الإنسانية. ومع ذلك لم يتصدر هذا التقدم وهذا التساؤل الساحة، وهو ما ينبغي أيضًا أن يكون أمرًا ذا دلالة. في حين أنه بالعكس وبالتوازي، مازالت صَيَّغ سوء التفسير هذه فَعَالة. وهي تعود إلى هؤلاء الذين مارسوا هذا الخلط منذ عصر سارتر. وقد أدت هذه الصيغ، أحيانًا، إلى الإلقاء بهيجل وهوسرل وهيدجر في غياهب ميتافيزيقا النزعة الإنسانية. في الواقع، غالبًا ما ظل هؤلاء الذين ينقضون على النزعة الإنسانية كما ينقضون على الميتافيزيقا في ذات الوقت، مرابطين عند مشارف هذه القراءة الأولى لهيجل وهوسرل وهيدجر. ويمكن لنا أن نستخرج أكثر من دليل على ذلك من نصوص عديدة قريبة العهد بنا. وهو ما يدعو إلى الظن، من بعض الوجوه أو على الأقل في هذا الإطار، أننا لم نُبارح ذات الشاطيء منذ أمد.

ولكن كل هذا لا طائل منه بالنظر للسؤال الذي أريد أن أطرحه على هذا المؤلف أو ذاك ممن أساءوا القراءة، أو ببساطة شديدة، على من لم يقرأ هذا النص أو ذاك،



أو مازال يبقى له ما يقرأه ليتعرف على الأفكار التي ظن، في سذاجة مفرطة، أنه قد تجاوزها أو حتى قلبها رأسًا على عقب. من أجل هذا لن يتعلق الأمر هنا باسم هذا المؤلف أو ذاك أوعنوان هذا الكتاب أو ذاك.

فما ينبغي أن يشغلنا هنا، فيما وراء المبررات غير الكافية غالبًا وواقعيًا، هو هذا التبرير العميق أو هذه الضرورة التحتية الخفية التي قد تُظهر لنا حقيقة انتماء النقاد إلى النطاق الميتافيزيقي نفسه الذي انتقدوه وحددوه من خلال تحديداتهم الهيجلية والهوسرلية والهيدجرية للنزعة الإنسانية الميتافيزيقية. باختصار، سواء كانت حقيقة هذه الانتماءات قد تم توضيحها أو لا، بَيَانها أم لا (ولدينا أكثر من مؤشر يدعو إلى الظن بأنه لم يتم توضيحها أو بيانها) فالسؤال هو ما الذي يسمح لنا اليوم أن نعتبر كلَ من اعتقد أنه قادر - من خلال الميتافيزيقا أو ما في حدود الميتافيزيقا - على أن ينتقد النزعة الأنثروبولوجية أو يحدّ منها، مؤسسًا لمذهب مركزية البشرية التي تعتبر أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية anthropocentrique؟ ثم ما هو محل رِفعة الإنسان في فكر هيجل وهوسرل وهيدجر؟

النهاية - قريبة من الإنسان:

أولًا علينا أن نعاود مراجعة نظام الخطاب الهيجلي الذي مازال يُمسك بالعديد من خيوط لغتنا في عصرنا الراهن، وأن نقف على العلاقات بين الأنثروبولوجيا من جهة وبين الظاهراتية والمنطق من جهة أخرى (*). وبمجرد أن نتجنب - على نحو دقيق - التباس القراءة التي هي ببساطة قراءة أنثروبولوجية لكتاب *فينومينولوجيا الروح* لهيجل، سيتحتم علينا أن نقرّ بأن العلاقات بين الأنثروبولوجيا والظاهراتية ليست ببساطة - وبحسب هيجل - علاقات ظاهرة. تمنعنا المفاهيم الهيجلية الخاصة بالحقيقة والسلبية والحفظ والإلغاء - بكل ما تحتمله هذه المفاهيم - من الظن بأن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والظاهراتية هي علاقة واضحة. في الجزء الثالث من *الموسوعة* وهو الجزء الخاص بـ(«فلسفة الروح») يضع هيجل «فينومينولوجيا الروح» بين «الأنثروبولوجيا» و«علم النفس»: تلحق « فينومينولوجيا الروح» بالأنثروبولوجيا وتسبق علم النفس. تتناول مادة الأنثروبولوجيا الروحَ التي هي «حقيقة الطبيعة» بوصفها روحًا أو روحَ الطبيعة. نمو الروح كما يعرضه عالم الانثربولوجيا يمر عبر الروح الطبيعية، عبر النفس الحسية، عبر النفس الواقعية أوالفعلية. ومثل هذا النمو له أن يكتمل، أن يتحقق وينفتح على الوعي.



تُقَدِم الفَقرةُ الأخيرة من مادة الأنثروبولوجيا في *الموسوعة* تعريفًا للشكل العام للوعي، وهو تعريفٌ سيتصدر كتاب *فينومينولوجيا الروح* في فصله الأول الذي يتناول «اليقين الحسي» [15]. إذن، الوعي الظاهراتي هو حقيقة الروح، أي حقيقة ما يشكل بدقة موضوع الأنثروبولوجيا. الوعي هو حقيقة الإنسان، الظاهراتية هي حقيقة الأنثروبولوجيا. ينبغي هنا فهم «الحقيقة» بالمعنى الهيجلي الدقيق.، بالمعنى الهيجلي يكتمل الجوهر الميتافيزيقي للحقيقة، حقيقة الحقيقة. والحقيقة هنا هي: الحضور أو تمثيل الجوهر بوصفه مُوحَدًا من قبل Gewesenheit، أو تمثيلًا للطبيعة Wesen بوصفها قد وُجِدَت من قبل. أما الوعي فهو: حقيقة الإنسان بقدر ما يتجلى الإنسان في وجوده الماضي أي فيما كان قد وجد، في ماضيه الذي تم تجاوزه وحفظه واستبقاؤه واستبطانه وزواله. Aufheben الرفع، بالمعنى الذي تجمع به هذه الكلمة في آنٍ وبضربة واحدة بين معاني متضاربة: النقل والإعلاء وتغيير المحل والترقية والعزل. الوعي هو: «رفع» الروح أو الإنسان. الظاهراتية هي «رفع» الأنثروبولوجيا، التي لم تعد قط علمًا للإناسة (أصل الجنس البشري وتطوره)، ولكنها مازالت علمًا للإنسان. بهذا المعنى تصبح كل الأبنية الموصوفة من قِبَل *فينومينولوجيا الروح* - مثلها مثل كل الأبنية التي تربطها بالمنطق - هي الأبنية التي تنهض برفع الإنسان أو تبديله.

يظل الإنسان في هذه الأبنية بارزًا يعتمد جوهره على الظاهراتية. ومما لا شك فيه أن هذه العلاقة الملتبسة والمحتملة لمَعنَيّي «المرفوع» تشير أيضًا إلى نهاية الإنسان: الإنسان الماضي وكمال الإنسان في ذات اللحظة، كما تشير إلى استحواذ هذا الإنسان على جوهره. إنها *نهاية الإنسان النهائي*. إن نهاية نهائية الإنسان، فضلًا عن وحدة: النهائي / اللانهائي / النهائي بوصفه تجاوزا للذات: تتلاقى كل هذه المفاهيم الأساسية لدى هيجل في الأنثروبولوجيا حين يتم تعريف الوعي في نهاية المطاف بأنه «علاقة لا نهائية بالذات». إن رفع أو تبديل الإنسان هو عبارة عن غاية telos أو نهاية eskhaton. إن وحدة هاتين النهايتين الخاصتين بالإنسان: وحدة موته ووحدة تحققه واكتماله، هما بالأحرى الوحدتان اللتان تختفيان في الفكر اليونانى تحت دثار الغاية telos، وتحت دثار الخطاب الدائر حول الغاية الذي هو أيضًا خطاب عن متن الثقافة أونظام الأفكار eidos وعن الحضور ousia وعن الحقيقة aletheia.

يرتبط مثل هذا الخطاب عند هيجل - كما في كل الميتافيزيقا - ارتباطًا وثيقًا لا تنفصم عراه بالغائية وبالعالم الأخروي والثيولوجيا والأنطولوجيا. *كانت فكرة نهاية الإنسان - إذن من قبل ودومًا - مقررة في الميتافيزيقا وفي فكر حقيقة الإنسان*. ولكن



ما يصعب التفكير فيه اليوم هو نهاية ما للإنسان لا تخضع لجدلية الحقيقة والسلبية négativité، نهاية للإنسان ليست نهاية غائية تنتمي إلى ضمير الجمع المتكلم «نحن» الذي يربط في *فينومينولوجيا الروح* بين الوعى الطبيعي والوعي الفلسفي، تؤكد «النحن» على قرب الذات من الموجود الثابت والمركزي، والذي لصالحه تسير عملية استعادة التكيف مسارًا دائريًا. «النحن» هي وحدة المعرفة المطلقة والأنثروبولوجيا، وحدة الله والإنسان، وحدة الأنطولوجيا الغائية والنزعة الإنسانية. «الوجود» واللغة - مجموعة اللغات - التي يتحكم فيها الوجود ويفتتحها، «فالوجود» هو الاسم الذي يؤمن هذا المرور عبر الـ«نحن» من الميتافيزيقا إلى النزعة الإنسانية [11].

لقد أدركنا للتو الضرورة التي تربط الفكر الظاهري phainesthai بالغاية. نستطيع أن نقرأ ذلك في الافتتاحية النظرية الغائية التي تهيمن على الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل. وعلى الرغم من النقد المُوَجَه للنزعة الأنثروبولوجية، مازالت «الإنسانية» هنا هي اسم الموجود الذي يُبَشِّر بالغاية المتعالية والمُحَدَدة بوصفها فكرة (فكرة بالمعنى الكانطي) أو بوصفها «عقلًا» Raison أيضًا.

إنه الإنسان بوصفه حيوانًا عقلانيًا - بحسب التعريف الميتافيزيقي التقليدي له - والذي يُشار إليه بوصفه محل الحفاوة لاختصاصه بالعقل الغائي أي بالتاريخ. بالنسبة لهوسرل كما هو الحال بالنسبة لهيجل: العقل تاريخ، وما من تاريخ إلّا من العقل. هذا العقل «يعمل في كل إنسان، حتى وإن ظل بدائيا، بوصفه حيوانًا عقليًا» (كتاب أصل الهندسة Origine de la géomètrie)، كل نمط من الإنسانية ومن الاجتماع الإنساني « له جذر في المركب الأساسي للعالمية الإنسانية، جذرٌ يُبشر بالعقل الغائي العابر من طرف لآخر على طول التاريخ. هكذا تظهر إشكالية فريدة تتعلق بكُلِيَّة التاريخ وبالمعنى الكلي الذي هو في نهاية المطاف يمنح التاريخ وحدته» (السابق)[12]. ومن ثم سوف تصبح الظاهراتية المتعالية هي أقصى اكتمال لغائية العقل عبر الإنسانية [13].

تحت سطوة المفاهيم المؤسِسَة للميتافيزيقا، التي أحياها هوسرل ورممها بمسحة ظاهراتية، لم يَعُد النقدُ المُوجه للنزعة الأنثروبولوجية التجريبية إلّا توكيدا لنزعة إنسانية متعالية - مصطلح نحته هيدجر لتحديد الوجود - هنا للموجود الإنساني. فالإنسان - بحسب هيدجر - موجود، بمعنى أنه موجود بوصفه «ذكاء مع الوجود يتمتع بفهم قبل أنطولوجي للوجود». والتفكير في الوجود منوط بالإنسان، هذا التفكير هو في ذات الوقت تفكير في اللغة. فاللغة هي بيت الوجود، وفي مأوى اللغة يعيش الإنسان. والشعراء والمفكرون هم الذين يسهرون على اللغة التي هي مأوى الوجود، وعبرها



يرهفون السمع لحقيقة الوجود. ومن هنا لا تتطابق Ek - sistence مع existensia بمعنى أن الأولى مضادة لمعنى essential بوصفها زمان. فالوجود هنا وفقط هو ما له خاصية أساسية وهذا ماتضطلع به كلمة Ek - sistence التي تعني الواقع هنا والإمكانية، إمكانية للوجود يتيحها الـDasein سواء اختارها أو وقع فيها، ومن ثم فإن قضية الوجود لا يمكن حلها أبدًا إلّا بالوجود نفسه، ومن خلال الانفتاح eclaircie - clairière (الفرجة في الغابة) أي إمكانية التعرض لكشف حجب الموجود بوصفه كذلك.

فإذا كان الـDasein يعني حرفيًا الوجود - هنا، فهذا لأنه انفتاح على ذاته نفسها وعلى العالم الواقع. أن توجد exister هو العجز عن الوجود على شكل موجود مُغلق على ذاته. فالوجود هو الوقوف على مسافة خارج الذات، هو الظهور أو الانقذاف se projeter صوب الإمكانيات. وهو المعنى الذي تنطوي علية استعارة «فرجة الغابة». نحن إذن لسنا قربى الوجود نحن نقترب منه لإمكانية كشف حجبه.ة. من بين هذه المفاهيم الميتافيزيقية التي تشكل المنبع الأساسي لخطاب هوسرل، سيلعب كلٌ من مفهوم النهاية أو مفهوم الغاية دورًا حاسمًا. يمكن لنا أن نبين أنه عبر كل مراحل الظاهراتية - وخاصةً عندما يكون الاعتصام بـ«الفكر بمعناه الكانطي» ضروريًا - كانت لانهائية الغاية ولانهائية النهاية هي التي تُحَدِد إمكانات الفينومينولوجيا. هنا تُطرَح نهايةُ الإنسان (بوصفها حدًا أنثروبولوجيًا واقعًا) نفسها على الفكر منذ نهاية الإنسان (بوصفه فتحًا محددًا أو غاية لانهائية). الإنسان هو من يتمتع بعلاقة مع نهايته بالمعنى المزدوج أساسًا لهذه الكلمة. منذ الأزل لا تستطيع النهاية المتعالية أن تظهر وأن تشيع إلّا بشرط انطوائها على مثلٍ أخلاقي، أو بشرط ارتباطها بالنهاية بوصفها أصل المثالية. لقد تم تسجيل اسم «الإنسان» دومًا في الميتافيزيقا بين هاتين النهايتين. فليس للإنسان من معنى إلّا في إطار هذه الحالة الأخروية - الغائية.

نَحْنُ قُرَاءٌ:

انطلاقًا من هذه الحالة سوف ترتفع مَكانةُ «النحن» التي كان ينبغي عليها - بطريقة أو بأخرى - أن تُحيل دومًا إلى ذاتها في لغة الميتافيزيقا ولغة الخطاب الفلسفي. ما حكاية هذه «النحن »، حتى ننهي هذا الأمر، في النص الذي هو أفضل من أي نص آخر من حيث إتاحته لقراءة التواطؤ الأساسي والتاريخي بين الميتافيزيقا والنزعة الإنسانية بكل أشكالهما؟ ما حكاية هذه «النحن» في نص هيدجر؟

.هذا هو السؤال الأصعب، ولن نقوم هنا إلّا بإثارته. إذ لا يتعلق الأمرهنا



بحصار كل نص هيدجر وإحاطته بسياج أفضل من أي سياج آخر قد حدَّه وأغلقه من قبل. إن ما يربط النزعة الإنسانية بالميتافيزيقا بوصفها أنطو - ثيولوجيا قد أصبح متاحًا للقراءة - بوصفه كذلك - انطلاقًا من كتاب الوجود والزمان، ومن رسالة عن النزعة الإنسانية والنصوص اللاحقة.

لقد أردت بالإحالة إلى هذه الخبرة، أن أبدأ في رسم أشكال الصورة الثابتة التي تحتفظ بها كلٌ من: «إنسانية» الإنسان وفكرة الوجود من جهة، و«النزعة الإنسانية» وحقيقة الوجود من جهة أخرى، لبعضهما البعض. طبعًا لا يتعلق الأمر هنا بهذا التزوير الذي تم التحذير منه بوضوح من قبل هيدجر، هذا التزوير الذي يتمثل في تحويل هذه الصورة الثابتة إلى سلطة مهيمنة أو إلى علاقة معرفية بشكل عام. وكما كان الحال في قراءتنا لهيجل أو هوسرل، فإن ما يشغلنا هنا بالأحرى هو الكشف عن ميزة أكثر نفاذًا وخفاءً ورسوخًا، ميزة تقودنا إلى وضعية «النحن» في الخطاب الهيدجري. إذ لم يبق لنا - بمجرد أن كففنا عن وضع «النحن» في الإطار الميتافيزيقي «نحن - الـ- بشر»، وبمجرد أن امتنعنا عن تزويد «نحن - بشر» بكل التحديدات الميتافيزيقية لما يميز الإنسان - ألا أن نقول إن الإنسان - بل وأقولها بمعنى سيتضح بعد قليل - وخاصية *الإنسان*، وفكرة الخاص بالإنسان، غير قابلة للانفصال عن قضية الوجود أو حقيقة الوجود. وهذه الفكرة سنجدها في الممرات الضيقة لمؤلفات هيدجر تتنادى فيما بينها بما يمكن أن نسميه نوعًا من المغنطة.

لا أستطيع هنا إلّا أن أشير إلى العنوان وبعض الآثار الناتجة عن هذه المغنطة من أجل الكشف عنها في العمق الممتد الذي تُصنَع فيه. ينبغي علينا في البدء أن نميز بين هذه الفترة وتلك في الفكر الهيدجري، وبين النصوص السابقة والنصوص اللاحقة على ما يسمى «بالانعطافة Kehre» أي مرحلة التغيير في الفكر الهيدجري. فمن جهة، كانت التحليلية الوجودية - من قبل - قد تجاوزت أفق الأنثروبولوجيا الفلسفية: ليس «الوجود» Dasein ببساطة إنسان الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى وعلى العكس، لم يَكُف مغناطيس عبارة « الخاص بالإنسان» Le propre de l`homme عن توجيه كل معارج الفكر في رسالة هيدجر « عن النزعة الإنسانية» وما بعدها، هذا ما أردت الإشارة إليه هنا على الأقل. والآن سوف أجمع الآثار والإشارات الخاصة بهذه المغنطة تحت مفهوم عام هو«*القرب*» proximité. وسوف نرى في اللعبة الخاصة بالقرب: القرب من الذات والقرب من الوجود، سوف نرى تشكل شيءٍ ما ضد النزعة الإنسانية وضد النزعة الأنثروبولوجية الميتافيزيقية. كما سوف نرى أيضًا إلحاحًا على صورة الإنسان مُناوبًا،



رافعًا، مُكملًا ومتلافيًا النقص الذي أحدثه هذا القرب من الذات عبر سبل «نحن» فيها تستغرقنا وربما نخرج منها بالكاد، سبل تظل موضع تساؤل.

ماذا نعرف عن هذا القرب؟ لنفتح في البدء كتاب *الوجود والزمان* حتى النقطة التي يُثار عندها سؤال الوجود في «بنيته الشكلية» (2 §). عندها سنلاحظ أن فهمنا لمعنى كلمة «الوجود» أو «يوجد» «ضبابي وشائع» هو بالأحرى فهمٌ معروفٌ بوصفه «واقعًا» (Faktum) أو «بحثًا» (Suchen) يحتاج السؤال فيه مبدئياً لأن ينقاد لما يبحث عنه. ينبغي إذن لمعنى الوجود على نحو ما أن يكون متاحًا لنا مسبقًا. نحن نتحرك دومًا ومسبقًا وفق فهمٍ ما للوجود، كما أشرنا لذلك من قبل.

انطلاقًا من هذا الفهم، يتبادر إلى الذهن سؤالٌ سريع عن معنى الوجود، بل وميلٌ إلى إيجاد مفهوم للوجود. نحن لا نعرف ماذا يعني «الوجود» ولكن بمجرد أن نطرح السؤال «ما هو الوجود» نضع أنفسنا في حيز الفهم لـ«يوجد» دون أن نتمكن من تثبيت ما يعنيه «يوجد» مفهوميًا، بل إننا لا نعرف ماهية الأفق الذي انطلاقًا منه يجب علينا التقاط هذا المعنى وتثبيته. هذا الفهم الشائع والضبابي للوجود هو عبارة عن «واقعة». لقد شددت هنا على كلمة «نحن» وعبارة «دومًا - من قبل» اللتين تتحددان بالتراسل مع هذا الفهم «للوجود» أو لـ«يوجد». ومع غياب كل تحديد أو افتراض آخر، سوف تكون «النحن» هي ما سينفتح على مثل هذا الفهم الذي كان «دومًا - ومن قبل» متاحًا، والذي من خلاله كان يمكن لمثل هذه «الواقعة» أن تُعرف بوصفها كذلك. من البديهي إذن أن هذه «النحن»، أيًا ما كانت درجة بساطتها وكتمانها وتواضعها، هي التي تخط البنية المُسمَاة بالبنية الشكلية لسؤال الوجود في أفق الميتافيزيقا، وهي أيضًا التي تخط هذه البنية على نحو أوسع في النطاق اللغوي الهندو - أوروبية الذي يرتبط أصل الميتافيزيقا فيه أساسًا بإمكانية وجوده. في هذا الإطار المحدود أمكن «للواقعة» أن تكون مفهومة وسائدة ومُعتمدة. كما استطاعت «النحن» في هذه الحدود - المُحدَدَة إذن المادية - أن تدعم ما يُسَمَى بشكلية السؤال. يبقى لنا أن نقول أن معنى هذه «الحدود» لم يكن متاحًا إلّا عند السؤال عن معنى الوجود. ينبغي إذن ألا نتظاهر بأننا نعرف ما نعنيه مثلًا «بالمنطقة اللغوية الهندو - أوروبية».

وبما أن هذه «البنية الشكلية لسؤال الوجود» قد تم طرحها من قِبَل هيدجر، فإن الأمر يتعلق هنا إذن وكما نعرف، بالتعرف على «الموجود المثالي» الذي سوف يشكل نصًا مميزًا من أجل قراءة معنى الوجود. أذكركم هنا بأنه ينبغي للبنية الشكلية للسؤال، لكل سؤال، وبحسب هيدجر، أن تنطوي على ثلاث دعاوى هي: ما هو مطلوب عامةً



وهو هنا معنى الوجود، ما هو مطلوب خاصة بوصفه المستهدف من السؤال أي معنى الوجود بوصفه مسئولًا، وأخيرًا المُستجوَب، أي الموجود الذي سوف نستجوبه، والذي سوف نطرح عليه سؤال معنى الوجود. يتعلق الأمر باختيار أو بتَعرُفِ على هذا الموجود المثالي *المُسْتَجوَب* بقصد العثور على معنى الوجود.

ولكن «على أي أساس ينبغي لمعنى الموجود أن يُقرأ؟ وانطلاقًا من أي موجود سيتخذ انفتاح الوجود نقطة انطلاقه؟ وهل هي نقطة انطلاق اعتباطيةٌ، أم أن ثمة موجودًا ما لديه امتياز صياغة سؤال الوجود؟ وما هو هذا الموجود المثالي وبأي معنى يمتلك امتياز ما؟».

عبر ماذا سوف تُمليَّ علينا إجابة هذا السؤال؟ على مدى أي منطقة من اليقين أو التأكيد أو الفهم - على الأقل - ينبغي لها أن تُبْسَط؟

قبل إشهار المنهج الفينومينولوجي (§ 7)، واعتمادًا على «مفهوم مؤقت» كالذي يعتمد عليه منهج صياغة سؤال الوجود هذا، كان تحديد هذا الموجود المثالي بمثابة تحديدًا «ظاهراتيًا» في مبدئه، أي تحديدًا محكومًا بأساس المبادئ الظاهراتية، أي بمبدأ الحضور وبالحضور في الحضور لذاته على النحو الذي يتجلى به للموجود وفي الموجود الذي هو «*نحن نكون Nous sommes*». إنه هذا الحضور للذات، أو هذا القرب المطلق من الموجود المُسَائل لنفسه، أو هذه الألفة للذات الخاصة بالموجود المُهيأ لسماع الوجود. إنه الحضور الذي يتدخل في تحديد «الواقعة» ويُحفز اختيار الموجود المثالي، أي النص، النص الصالح لتأويل معنى الوجود. إن القرب من ذات الموجود المُتَسَائِل هو ما يجعله يختار بوصفه موجوداً مُسْتَجْوَبًا بامتياز. القرب من الذات لدى المُتَسَائل يصرح بهوية السائل والمُستَجْوَب. نحن القريبون من أنفسنا، نحن نسأل أنفسنا عن معنى الوجود. لنقرأ هنا برنامج القراءة التالي: « بما أن سؤال الوجود مطروحٌ بوضوح ومُوَجَه صوب شفافية تامة للذات، إذن فصياغة هذا السؤال تتطلب - كما شرحنا من قبل - توضيحًا للحالة التي بحسبها ينبغي أن نستهدف الوجود. إنها حالة من الفهم والإدراك المفهومي لمعناه، ومن التهيئة لإمكانية الاختيار الصحيح للموجود المثالي، ومن ثم تعبيد الطريق لنفاذ أصيل لهذا الموجود. الاستهداف والفهم والإدراك والاختيار وطريق النفاذ: هذه كلها ملامح مُكَوِّنة لفعل التساؤل، ومن ثم لأشكال وجود الموجود المُحَدَد، هذا الموجود الذي هو نحن المُتَسَائلين نحن أنفسنا.

إن صياغة سؤال الوجود تعني: تفسير موجود - المُتَسائِل - في وجوده، مساءلته



بهذا السؤال المُحَدَد أساسًا بوصفه نمطًا لوجود الموجود، من قِبَل هذا الذي يُستَفْهَم عنه فيه، أي من قِبِل الوجود. *هذا الموجود الذي هو نحن نكون نحن أنفسنا*، والذي في وجوده لديه إمكانية التساؤل من بين إمكانيات أخرى، سوف نخصه بمصطلح الوجود - هنا Dasein. كما يتطلب الطرح السريع والواضح للسؤال عن معنى الوجود شرحًا مبدئيًا وملائمًا للموجود في نظر وجوده.

ومما لاشك فيه أن هذا القرب وهذه الهوية أوهذا الحضور للذات «الموجود الذي هو نحن نكون» - المُتسائل والمَسؤول - هي عبارة عن شكل للوعي الذاتي، كما هو الحال في الظاهراتية المتعالية، أليس كذلك؟.

ومما لا شك فيه أيضًا أن هذا القرب سابقٌ أيضًا على ما يمكن للمحمول الميتافيزيقي (الإنساني) أن يسميه، أليس كذلك؟ لا يمكن لمقطع Da من كلمة Dasein أن يُحَدَد في إطار حضور قريب إلّا عبر قراءة ثانية لقضية الوجود التي بدورها تستلزم مثل هذه القراءة. ومع ذلك فإن قضية بزوغ وصياغة سؤال الوجود بوصفه سؤالًا عن معنى الوجود هي بالأحرى قضية مُحددة بوصفها شرحًا أو تفسيرًا واضحًا. أما قراءة نص الـ Dasein هي بمثابة تأويل herméneutique للكشف أو التطور(cf. § 7)

إذا ما نظرنا عن قرب لهذه المسألة وجدنا أن التضاد الظاهراتي «الخفي/ الظاهر» هو الذي سمح لهيدجر بأن يهمل اعتراضًا أشبه بالدائرة الجهنمية. تتمثل هذه الدائرة أولًا في تحديد موجودٍ في وجوده، ثم في طرح سؤال الوجود انطلاقًا من هذا التحديد الأنطولوجي المسبق(7p). هذا الأسلوب من القراءة التوضيحية يمارس نوعًا من التجديد المتواصل، وهو أمر أشبه بالوعي / بلا انقطاع، بلا إزاحة وبلا تغيير للتربة. من جهة أخرى، ومثلما يُستخدَم الوجود - الموجود الذي هو *نحن نكون أنفسنا* - بوصفه نصًا مثاليًا و«درسًا» جيدًا لتوضيح معنى الوجود، يظل اسم الإنسان هو الرابط أو الخيط المُوَجِه الذي يربط تحليلية الـDasein بمُجمل الخطاب التقليدي للميتافيزيقا. من هنا كان هذا الوضع الغريب لهذه الجمل أو الأقواس في كتاب هيدجر: «العلوم بوصفها نشاطًا للإنسان هي أسلوبُ لوجود هذا الموجود (الإنسان). ونخص هذا الموجود بمصطلح Dasein». أو أيضًا فقرة كهذه: «كان ينبغي لإشكالية الأنطولوجيا اليونانية - شأنها شأن كل أنطولوجيا - أن تُمسك بالخيط المُوَجِه لها في الوجود - هنا L étre là نفسه. الوجود - هنا، أي: وجود الإنسان، وهذا هو المعنى المفهوم من «التعريف» الشائع و«التعريف» الفلسفي سواءً بسواء: الإنسان بوصفه كائنًا حيًا يتحدد وجوده أساسًا بالقدرة على الكلام» (du discours :Redenkone p.25). كذلك، يتم طرح



«أنطولوجيا كاملة لل Dasein» بوصفها شرطًا مبدئيًا لـ« أنثروبولوجيا فلسفية» (17p).
وهكذا نرى أن الوجود ليس الإنسان، وهو مع ذلك ليس شيئًا آخر غير الإنسان، إنه تكرار لجوهر الإنسان، تكرار يسمح بالصعود إلى ما وراء المفاهيم الميتافيزيقية للإنسانية. لقد تسببت رهافة وازدواجية هذه الإيماءة في ظهور كل القراءات الملتوية لكتاب الوجود والزمان من قبل الأنثروبولوجيين خاصةً في فرنسا.

لقد حَسَمَت قيمةُ «القرب» أي الحضور - بصفة عامة - التَوَجَه الأساسي لهذه القراءة التحليلية للوجود. من الآن فصاعدًا لن تكف موتيفة «القرب» في إطارها المتضارب هذا عن التحكم في خطاب هيدجر وتحديده بالتأكيد. في الواقع، يبدو أن الفقرة الخامسة للوجود والزمان لا تنفي مثل هذا التوجه بقدر ما تَحِدُّ وتحتوي ما تم اكتسابه من قبل، بمعنى: أن الوجود Dasein الذي هو «نحن نكون» يشكل الموجود المثالي بالنسبة لتأويل معنى الوجود وذلك بسبب قربه من الذات، قربنا من أنفسنا ومن هذا الموجود الذي هو «نحن نكون». يشير هيدجر هنا إلى أن هذا القرب كل صفة تتعلق بالموجود بوصفه حاضرًا متعلقًا بالموجود بوصفه حاضرًاontiquel. وهذا يعني على المستوى الأنطولوجي أن المسافة التي تفصلنا عن وجود هذا الموجود الذي هو «نحن نكون»، هي على عكس ما نتصور مسافةٌ شاسعة بقدر ما هي ممكنة. «ليس الDasein، في الحقيقة، هو ما يكون قريبًا منا أو حتى الأقرب إلينا معرفيًا فحسب، وإنما هو أيضًا ما «نحن نكونه» نحن بأنفسنا. ومع ذلك أو بالأحرى بسبب ذلك هو أنطولوجيًا الأقصى بعدًا»[14].

تواصل تحليلية الـDasein - مثلها مثل الفكر الهيدجري فيما بعد إنعطافة تغيره - تساؤلها عن الوجود دون أن تبرح الحيز الذي يفصل ويجلب هذا القرب أو هذه المسافة أحدهما للآخر. تدل الDa من الـDasein والـDa من Scin على القريب والبعيد سواءً بسواء. وفيما وراء السياج المشترك لكلٍ من النزعة الإنسانية والميتافيزيقا، سوف ينقاد فكر هيدجر لموتيفة الوجود بوصفه حضورًا - له معنى أصلي بأكثر من معناه الوارد في التحديدات الميتافيزيقية والمعرفية للحضور أو للحضور في الحاضر - كما سينقاد فكر هيدجر لموتيفة قرب الوجود من جوهر الإنسان. كلُ شيء يَمُر كما لو كان يجب اختزال المسافة الأنطولوجية المُعترف بها في *الوجود والزمان* والتعبير عن قرب الوجود من جوهر الإنسان.

من أجل دعم هذا الافتراض الأخير، سنعود هنا إلى بعض الإحالات الدالة في *رسالة حول النزعة الإنسانية* لهيدجر. لن أقف طويلًا هنا على الموضوع الرئيسي



المعروف لهذا النص وهو: وحدة الميتافيزيقا والنزعة الإنسانية[15]. كل إعادة للتساؤل عن النزعة الإنسانية لا تَعِي منذ البدء ما تتسم به الأسئلة التي طرحها هيدجر من جذرية أركيولوجية، ولا تستبين ما أصدره من إرشادات بشأن تكوين مفهوم وقيمة «الإنسان» (المأخوذة من التعليم المثالي paideia اليوناني في الثقافة الرومانية، ومن إضفاء الطابع المسيحي على النزعة الإنسانية اللاتينية، ومن نهضة الهيللينية من القرن الرابع عشر وحتى القرن الثامن عشر الميلادي، إلخ) وبشأن كل وضع ما وراء - إنساني - méta humaniste، ستكون بمثابة إعادة للتساؤل لا تتريث بما يكفي عند مفتتح هذه الأسئلة، كما أنها ستظل موقفًا إقليميًا مرحليًا وخارجيًا من الناحية التاريخية، ثانويًا وتابعًا من الناحية القانونية، أيًا كانت درجة الأهمية والضرورة التي يمكن لها أن تتحلى بها بوصفها كذلك.

يبقى أن فكرة الوجود، فكرة حقيقة الوجود الذي باسمه يُحَدد هيدجر النزعة الإنسانية والميتافيزيقا، ستظل هي فكرة الإنسان. إذ لم يتبدل موضع الإنسان ولا اسم الإنسان - أو على الأقل لم يختفيا - في سؤال الوجود ولا سيما بالطريقة التي طُرح بها هذا السؤال في إطار الميتافيزيقا.

يتعلق الأمر - على العكس - بنوع من إعادة التقييم أو إعادة التقدير لجوهر الإنسان وكرامته. إن ما يتعرض للتهديد في توسع الميتافيزيقا والتكنيك - ونحن نعرف وفق أية ضرورة أساسية يربط هيدجر أحدهما بالآخر - هو جوهر الإنسان. جوهر الإنسان الذي ينبغي لنا هنا أن نفكر فيه فيما قبل تحديداته الميتافيزيقية وفيما بعدها: « لا يرجع تدهور اللغة - الذي يمتد إلى كل مكان وبسرعة - إلى المسئولية التي نضطلع بها على المستوى الجمالي والأخلاقي عند كل استعمال من قبلنا للغة فحسب، وإنما يصدر هذا التدهور أيضًا من تعريض جوهر الإنسان للخطر». «وهكذا فقط، وانطلاقًا من الوجود، يبدأ تجاوز محنة غياب الجنة مسقط رأس الإنسان، محنة لا يتوه بمقتضاها البشر فحسب وإنما جوهر الإنسان أيضًا». إنه إذن هذا الجوهر الذي يتعين إعادة بناؤه ثانيةً: «ولكن إذا ما كان يجب على الإنسان أن يناهز قربى الوجود يومًا، فعليه أولًا أن يتعلم كيف يوجد فيما لا اسم له، كما يجب عليه أن يتعلم الانتباه إلى إغواء الإشهار بقدر ما يتعرف على عجزه عن الوجود الفردي. ينبغي للإنسان قبل أن يتكلم، أن يتيح نفسه لاستدعاء الوجود له، وأن يتقِ خطر ألا يكون لديه - بموجب هذا الاستدعاء - إلّا النزر اليسير مما يقوله. إذن، يُعزى للكلام وَحَدّه فضيلة الثراء الهائل لجوهر الإنسان، كما يُناط بالإنسان سُكنى حقيقة الوجود. ولكن ألا يوجد في استدعاء الوجود لهذا



للإنسان، مثله مثل محاولة تهيئته لهذا الاستدعاء، أي مجهودٌ يَخُصُّ الإنسان؟ ما هو تَوَجُّه هذا «الهم» إن لم يكن إعادة تأسيس الإنسان في جوهره ؟ هل يدل ذلك على شيء آخر غير إرادة جعل الإنسان (homo) إنسانيًا(humanus)؟. هكذا يظل الإنساني في قلب هذا الفكر، لأن النزعة الإنسانية تتمثل فيما يلي: التفكير في والسهر على أن يكون الإنسان إنسانيًا وليس غير إنساني، أي أن يكون خارجًا عن جوهره. بيد أن السؤال هنا هو: فيم تتمثل إنسانية الإنسان؟ إنها تمكث في جوهره»[16] وما أن تنفلت فكرة الجوهر من صيغة التضاد: جوهر/ وجود essentia / existentia والتي بموجبها لا تشكل عبارة «الإنسان يوجد ek – siste» أية إجابة على سؤال يستعلم عما إذا كان الإنسان واقعًا أم لا؟ إنها بالأحرى إجابة على السؤال الذي يُحمل على «جوهر الإنسان».

إن ترميم الجوهر وإحياؤه هو أيضًا بمثابة ترميم لكرامةٍ ما وقربٍ ما: كرامة التراسل بين الوجود والإنسان، والقرب بين الوجود والإنسان. ما يبقى لنا أن نقوله اليوم، وللمرة الأولى، يمكن له ربما أن يصبح المُحرض أو الدافع الذي سيسوق جوهر الإنسان، عبر الفكر، إلى ما ينبهه إلى مدى سيادة حقيقة الوجود وهيمنتها عليه.

لايمكن لذلك الحدث أن يقع كل مرة إلّا من أجل كرامة الوجود وصالح هذا الوجود – ها – هناL`être le – là الذي يضطلع به الإنسان في الـ ek – sistence(*)، وليس لمصلحة الإنسان في أن تتألق الحضارة والثقافة بفضل نشاطه. (ص 68 – 69).

المسافة الأنطولوجية الواقعة من الوجود – هنا Dasein إلى ماهو ek – sistence وحتى Da الـSein، هذه المسافة المُعطَاة منذ البدء بوصفها قربًا أونطيقيًا، ينبغي لها أن تُختَزَل عبر فكرة حقيقة الوجود. ومن هنا كانت هيمنة كل هذه المنظومة الاستعارية للقرب والحضور البسيط والمباشر، على خطاب هيدجر. إنها استعارية تربط قرب الوجود بقِيَم الجِيرة والمَلاذ والبيت والخدمة والحراسة والصوت والسماع. لا يتعلق الأمر هنا ببلاغة جوفاء، بل نستطيع انطلاقًا من هذه الاستعارية ومن فكر الاختلاف الأونطيقي - الأنطولوجي أن نوضح نظرية كاملة للاستعارية بصفة عامة[17]. سوف أطرح هنا بعض الأمثلة على هذه اللغة المردودة - بكل ثقة - إلى معنى واضح بما

(*) ek – sistence

مصطلح نحته هيدجر لتحديد الوجود – هنا للموجود الإنساني. فالإنسان - بحسب هيدجر - موجود، بمعنى أنه موجود بوصفه «ذكاء في الوجود يتمتع بفهم قبل أنطولوجي للوجود». والتفكير في الوجود منوط بالإنسان، هذا التفكير هو في ذات الوقت تفكير في اللغة. فاللغة هي بيت الوجود، وفي مأوى اللغة يعيش الإنسان.



يدرجها في صورةٍ مُعَيَنة: «ولكن إذا ما كان يجب على الإنسان يومًا أن يناهز قربى الوجود فعليه أولًا أن يتعلم كيف يوجد فيما لا اسم له... »، إن قضية: «ال» «جوهر» الإنسان هو الـ ek - sistence». لا تعني شيئًا آخر غير هذا: الطريقة التي بحسبها يكون الإنسان في جوهره الخاص حاضرًا في الوجود هي دعوى نشوة وافتتان في حقيقة الوجود. ولا تُعْتَبَر تفسيرات النزعة الإنسانية للإنسان بوصفه *حيوانًا عاقلًا*، بوصفه «شخصًا»، بوصفه كائن - روحي - وُهِبَ - نفسٌ - وجسدٌ، تفسيرات خاطئة وفق هذا التحديد الأساسي للإنسان، أو حتى مرفوضة من قِبَلِه. الطَرْحُ الوحيد هنا هو بالأحرى أن النزعة الإنسانية في تحديداتها لجوهر الإنسان لم تختبر بعد الكرامة الخاصة بالإنسان. بهذا المعنى يكون الفكر الذي يُفصَح عنه في كتاب *الوجود والزمان* هو فكر مُضَاد للنزعة الإنسانية. ولكن مثل هذا التضاد لا يعني أن مثل هذا الفكر يسير في اتجاه مضاد للنزعة الإنسانية، أو أنه يدافع عن اللا - إنساني، أو أنه يحامي الهمجية ويحط من كرامة الإنسان. إذا ما كان تفكيرنا يُناهض النزعة الإنسانية، فذلك لأن النزعة الإنسانية لا تُوَلِي إنسانيةَ الإنسان مقامًا عاليًا بما يكفي...». ليس هذا « الوجود» إلهًا، وليس أساسًا للعالم. الوجودُ أكثرُ من كل موجود ابتعادًا، ومع ذلك فهو الأقرب للإنسان من كل موجود أيًا ما كان هذا الموجود: صخرةً أو حيوانًا أو عملًا فنيًا أو آلة، ملاكًا كانت أو إلهًا.

الوجود هو أقرب ما يكون. ومع ذلك فهذا القرب يظل أبعد ما يكون بالنسبة للإنسان. يمسك الإنسان، أولًا ودائمًا وفقط، بالموجود...». «وذلك لأن الإنسان بوصفه موجودًا ek - sistant ينجح في الإمساك بهذه العلاقة التي يتيح فيها الوجود نفسه، أي أنه يستوعبه من خلال الشعور به، أي الاضطلاع به بوصفه هَمًّا، ذلك أنه يجهل الأقرب، ويمكث فيما وراء القريب، بل ويعتقد أنه ها هنا الأقرب. ولكن الأقرب من الأقرب هو في ذات اللحظة الأبعد بالنسبة للفكر المُعتاد، حتى أن الأقصى بعدًا بالنسبة لهذا الفكر هو *القرب* نفسه: حقيقة الوجود...». «الشيء الوحيد الذي يرغب الفكرُ في مناهزته - فكرٌ يجد في التعبير عن نفسه للمرة الأولى في *الوجود والزمان* - هو شيء بسيط. وبما أنه شيءٌ بسيط، يظل هذا الوجود غامضًا، القرب البسيط من قوة غير جبرية. هذا القرب يبين عن جوهره كما اللغة نفسها...». « ولكن الإنسان ليس فقط كائنًا حيًا، يمتلك اللغة بالإضافة إلى قدراته الأخرى، وإنما اللغة هي بالأحرى بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان ومن ثم فهو يوجد ek - siste متعلقًا بحقيقة الوجود التي يضطلع بحراستها».



ليس هذا القرب قربًا أونطيقيًا، وينبغي هنا أن نأخذ في الاعتبار التكرار الأنطولوجي الخالص لهذا الفكر الخاص بالقريب والبعيد[18]. يبقى أن هذا الوجود الذي ليس بشيء، وليس موجودًا لا يمكن أن يُقال، لا يمكن أن يُفصح عن نفسه إلّا في استعارة معرفية. واختيار هذه الاستعارة أو تلك هو بالضرورة دال. يأتي تفسير معنى الوجود، إذن، في إطار هذا الإلحاح الاستعاري. وإذا كان هيدجر قد فكك جذريًا سلطة الحاضر على الميتافيزيقا، فذلك لكي يقودنا إلى التفكير في حضور الحاضر. لكن التفكير في هذا الحضور لا يصنع شيئا اللهم إلّا تحويل اللغة التي يفككها إلى استعارة، وذلك لضرورة عميقة لا نستطيع أن نفلت منها بمجرد قرار بسيط[19].

وهكذا ينفتح هذا التفوق الممنوح للاستعارة *الظاهراتية*، ولكل تنوعات كل ما يتبدى ويُظهر نفسه phainesthai للتألق والإضاءة لفُرجَة الغابة، إلخ، مما ينفتح على مكان الحضور وحضور المكان، المتضمنين في تضاد القريب والبعيد. وبالمثل سوف يتناغم الامتياز المعروف للغة عامة وللغة الكلام أيضًا (الصوت، السمع، إلخ) مع موتيفة الحضور بوصفه حضورًا للذات[20]. ونتيجة لذلك، سيتم التفكير هنا في القريب والخاص قبل التفكير في تضاد الزمان والمكان، وذلك وفق انفراجة لمسافة لا تنتمي للزمان ولا للمكان، مسافة تفكك كل حضور للحاضر، وهي تنتجه.

فإذا ما كان «الوجود أكثر بعدًا من كل موجود ومع ذلك هو أقرب للإنسان من أي موجود»، وإذا « كان الوجود هو أقرب ما يكون». ينبغي إذن أن نتمكن من القول بأن الوجود هو قريب الإنسان وأن الإنسان قريب الوجود. القريب يكون الخاص. والخاص يكون الأقرب. الإنسان هو خاصية الوجود الذي يكلمه في أذنه عن قرب. والوجود هو خاصية الإنسان، وتلك هي الحقيقة التي تتكلم، وتلك هي القضية التي تمنحنا الـها - هنا من حقيقة الوجود وحقيقة الإنسان. ولا ينبغي بالتأكيد فهم هذه القضية المتعلقة بالخاصية بمعنى ميتافيزيقي: فليست خاصية الإنسان هنا صفة أساسية من صفات الإنسان، كما أنها ليست محمولًا لجوهر أو مجرد خاصية - أيًا ما كانت الأهمية الأساسية لهذه الخاصية - ضمن خصائص أخرى للموجود أو الشيء أو الذات المسماة بالإنسان. بهذا المعنى لا يمكن لنا قط التحدث عن الإنسان بوصفه خاصية الوجود. إن الملكية، والملكية المشتركة بين الوجود والإنسان تتمثل في هذا القرب بوصفه قربًا غير قابل للفراق. ولكن، فيما بعد وفي الميتافيزيقا قد تم التفكير أيضًا في علاقة الموجود (جوهر أو res) بمحموله الأساسي بوصفها علاقة غير قابلة للفراق. وبما أن هذه الملكية المشتركة للإنسان والوجود، كما تمثلت في فكر هيدجر



وخطابه، ليست معرفية، إذ لا تعيد الواحد منهما للآخر كموجودين اثنين، وإنما ترد معنى الوجود إلى معنى الإنسان في اللغة. إذن، تتمثل خاصية الإنسان صفته المميزة - eigenheit أي «أصالته» - في التوافق مع معنى الوجود، في الاستماع إليه، ومساءلته (fragen) في ek - sistence والنهوض[21] على مقربة من النور: «الوقوف في الضوء العابر للوجود، وهو ما أسميه بـek - sistence - الإنسان وَحْدُه يتمتع بخاصية هذه الطريقة في الوجود».

أليس ما يتزعزع اليوم هو أمان القرب هذا، هو هذا الانتماء المشترك، وهذه الملكية المشتركة لاسم الإنسان واسم الوجود بالطريقة التي يسكن بها لغة الغرب، في أيقونته وبالطريقة التي غرز بها فيه، وبالطريقة التي سُجِل بها ونُسي بحسب تاريخ الميتافيزيقا، وبالطريقة التي يستيقظ بها أيضًا من خلال نسف الأنطو - ثيولوجيا؟

ولكن هذا التزعزع، الذي لا يمكن أن يأتي إلّا من الخارج، كان من قبل مُستهدفًا من قِبَل البنية ذاتها التي التمسها. كان هامشه في جسده الخاص المسجل. في فكر ولغة الوجود، كانت نهاية الإنسان منذ الأزل مقررة، ومثل هذا القضاء لم يحدث إلّا تعديلًا تغييرًا لالتباس النهاية من خلال لعبة الـtelos والموت, ويمكن لنا عند قراءة هذه اللعبة أن ندرك في كل معانيها التسلسل التالي: نهاية الإنسان هي فكر الوجود، الإنسان هو نهاية فكر الوجود، نهاية الإنسان هي نهاية فكر الوجود، الإنسان منذ الأزل هو نهايته الخاصة أي نهاية خصوصيته.

أريد الآن حتى أُنهِي هذا المقال، وتحت عناوين شديدة العمومية، أن أستجمع العلامات التي تبدو وفق هذه الضرورة المجهولة التي تشغلني هنا، أن أشير إلى آثار هذا التزعزع التام فيما أطلقت عليه في بداية المقال «فرنسا» أو «الفكر الفرنسي» اللذين وضعتهما بين علامات تنصيص استسهالًا أو لحذر يفرض نفسه:

1 ـ اختزال المعنى:

الانتباه إلى النظام والبنية، وإلى أكثر ما تنطوي عليه من المستجدات والقوى. أي إلى ما لا يهوي إلى فضل ثرثرة ثقافية وصحفية أو، في أحسن الأحوال وفي أكثر التقاليد البنيوية نقاءً في الميتافيزيقا، مثل هذا الانتباه وهو نادر لا يتمثل ا - في تعديل الموتيف التقليدي للنظام، والذي نستطيع أن نبين أنه ينتظم دومًا وفق الـtelos وaletheia وousia عدة قيم مجتمعة في مفاهيم الجوهر أو المعنى. بـ- ولا في محو أو تدمير المعنى، يتعلق الأمر بالأحرى بتحديد لـ«إمكانية المعنى انطلاقًا من تنظيم «شكلي» هو في ذاته



خلو من المعنى، ولكن هذا لا يعني أنه اللا معنى أو العبث المقلق الذي يحيط بالنزعة الإنسانية الميتافيزيقية.

بيد أننا إذا ما اعتبرنا أن نقد النزعة الأنثروبولوجية من قبل كبار الميتافيزيقيين المتأخرين (هيجل وهوسرل بصفة خاصة) يُمَارَس باسم الحقيقة والمعنى، وإذا ما اعتبرنا أن «علماء الظاهراتية» - الذين كانوا فيما قبل ميتافيزيقيين - اتخذوا من اختزال المعنى (وهو حرفيًا الافتراض الهوسرلي) موتيفة أساسية، إذا ما اعتبرنا كل ذلك لأدركنا أن اختزال المعنى أي المدلول يتخذ أولًا شكل النقد للظاهراتية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إذا ما اعتبرنا أن نسف هيدجر للنزعة الإنسانية الميتافيزيقية قد تم منذ البدء انطلاقًا من منظور هرمنيوطيقي للمعنى أو حقيقة الوجود، إذا ما اعتبرنا ذلك أيضًا لأدركنا أن اختزال المعنى يقوم على نوع من القطيعة مع فكر الوجود الذي يتمتع بكل ملامح رفع (Aufhebung) النزعة الإنسانية.

2 ـ الرهان الاستراتيجي:

لا يمكن لتزعزع جذري ما أن يأتي إلّا من الخارج. لا يرجع هذا الرهان - الذي أتحدث عنه أكثر من أي رهان آخر - إلى مجرد قرار ارتجالى للفكر الفلسفي بعد أن قطع مرحلة من النضوج الداخلى لتاريخه. يلعب هذا التزعزع على العلاقة العنيفة للغرب كله بغيره، سواء أكانت هذه العلاقة «لغوية» (والتي سرعان ما يُطرح في إطارها سؤالٌ عن حدود كل ما يقودنا إلى الاستفهام عن معنى الوجود)، أو تعلق الأمر بالعلاقات الإثنية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، الخ. وهو ما لا يعني أن العنف العسكري أو الاقتصادي لا يدعم بنيويًا العنف «اللغوي». لكن «منطق» كل علاقة بالخارج معقد للغاية ويدعو للدهشة، إذ أن قوة وفاعلية النظام، على نحو الدقة، تُحَوِّل العدوان إلى «مخارج خاطئة». وبالنظر إلى آثار هذا النظام، ليس لدينا قط، من الداخل حيث «نكون نحن»، إلّا الاختيار ما بين استراتيجيتين:

1 - محاولة الخروج والهدم دون تغيير الأرض، مع تكرار لمكنون المفاهيم المُؤَسِسَة وللإشكالية الأصلية، مع استخدام الأدوات والحجارة المتاحة في البيت استخدامًا غير بَنَّاء، وهو ما ينطبق أيضًا على اللغة. تكمن المخاطرة هنا في هذا التأكيد والترسيخ أو النهوض المستمر من نفس العمق الموثوق به دائمًا، وهو ذات العمق الذي نزعم هدمه. حتى يوشك الشرح المستمر الذي يرمى إلى فُرجةً ما، أن يصطدم بصمم السياج.



2 - قرار تغيير الأرض بطريقة متقطعة وهجومية غازية، والإقامة الشرسة في الخارج، مع التأكيد على القطيعة والاختلاف المطلقين، ذلك علاوة على كل الأشكال الأخرى - التي لن نفيض في الحديث عنها - للرؤى الخادعة التي يمكن أن يؤخذ بها مثل هذا التغيير للمكان، أي الممارسة البسيطة للغة يتم تسكينها ثانية ودون توقف في الأرض «الجديدة» على ذات التربة الموغلة في القِدم، سكنى لها شكل أكثر سذاجة وأكثر حميمية، كما لم يكن قط من قبل، سكنى هذا الداخل الذي يقال أنه قد غودر وأُخْلِيَ. ونستطيع أن نقدم أمثلة عديدة ودقيقة على آثار مثل هذه السكنى الثانية للقديم أو مثل هذا العمى.

من البديهي ألا تكفي هذه الآثار لإلغاء ضرورة «تغيير الميدان». ومن البديهي أيضًا أن الاختيار من بين هذين الشكلين لهدم البناء لن يكون بسيطًا أو أحاديًا. ينبغي لكتابة جديدة أن تُنسج وأن تُعْقَد بين الموتيفتين. وهو ما يخلص بنا إلى القول بأنه ينبغي أن نتحدث عدة لغات وأن ننتج عدة نصوص في آن. وأريد أن أشير هنا بالذات إلى أن أسلوب الهدم الأول هو الأسلوب السائد في فرنسا حاليًا. أتحدث إجمالًا مستخدمًا كلمات من النمط السائد: لأن هناك أيضًا قطيعة وتغيير للميدان في نص من النمط الهيدجري، ولأن «تغيير الميدان» بعيدٌ عن أن يقلب المشهد الفرنسي الذي أرجع إليه، ولأننا ربما في حاجة لتغيير «للأسلوب» كما قال نيتشه، وإذا ما كان هناك أسلوب فينبغي له أن يكون جمعًا كما يذكرنا نيتشه.

3 ـ الفارق بين الإنسان الأعلى والإنسان الفائق:

La différence entre l'homme Supérieur et le surhomme، هذا هو العنوان الجانبي الذي يوعز تلميحًا في آن إلى الاعتماد على نيتشه بوصفه مناط إلحاح ودقة متزايدة في فرنسا، وإلى القسمة التي تعلن عن نفسها ربما بين نهضتين للإنسان. نحن نعرف كيف في نهاية كتاب زرادشت وفي لحظة «العلامة» عند Kommt Das Zeichen، ميز نيتشه من منتهى القرب، في تشابه غريب وتواطؤ تام، في ليلة الفراق الأخير، وقت الظهيرة الهاجرة، بين الإنسان الأعلى والإنسان الفائق. الأول متروكًا لشدته مع إيماءة شفقة أخيرة، أما الأخير - وهو ليس آخر إنسان - فيستيقظ ويرحل دون أن يلتفت إلى ما خَلَفَه وراءه. يحرق نصه ويمحو آثار أقدامه. ضحكته سوف تقهقه في اتجاه عودة لن يكون لها شكل التكرار الميتافيزيقي للنزعة الإنسانية وبلا زيادة طبعًا، «فيما وراء» الميتافيزيقا، تكرار ذكرى الذاكرة، وحفظ لمعنى الوجود أو تكرار للبيت أو لحقيقة



الوجود. سوف يرقص، خارج المنزل، هذا «التناسي النشط» وهذه الحفلة القاسية التى يتحدث عنها كتاب «أصل الأخلاق». ما من شك في أن نيتشه قد طالب بنسيان نشط للوجود: لم يكن له أن يتخذ الشكل الميتافيزيقي الذي عزاه إليه هيدجر.

هل ينبغي لنا أن نقرأ نيتشه، مع هيدجر، بوصفه آخر الميتافيزيقيين الكبار؟ أم ينبغي لنا على العكس أن نفهم سؤال حقيقة الوجود بوصفه القفزة الناعسة والأخيرة للإنسان الأعلى؟ هل ينبغي لنا أن نفهم الليلة بوصفها الحراسة القائمة على مقربة من البيت أو بوصفها يقظة اليوم الآتي، نحن في ليلة ماذا، هل ثمة اقتصاد لليلة؟

ربما نحن بين ليليتين هما أيضًا نهايتان للإنسان. ولكن من نحن؟

12مايو 1968



الهوامش:

1 - على الرغم من أن عمق النزعة الإنسانية قد أثر على الخطاب الفلسفي لسارتر إلّا أنها قد تعرضت للتفكيك بكل ثقة وسخرية في مسرحية «الغثيان»: في كاريكاتير العصامي المُعلم لنفسه، فمثلًا، الشخصية نفسها تبدو جامعة للمشروع الثيولوجي للمعرفة المطلقة والأخلاقيات النزعة الإنسانية. على شكل مُحِب العلم المتعطش للمعرفة الذي يرشد المُتَعَلِم بنفسه إلى الشروع في قراءة المكتبة العالمية (في الحقيقة إنها المكتبة الغربية وفي نهاية الأمر هي مكتبة محلية) وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكُتّاب وفي أماكن يمكنه فيها أن يُحب الإنسان «هناك هدف يا سيدي، هناك هدف... هناك بشر ينبغي أن نحبهم ينبغي آن نحبهم...»، أيضًا في تمثيل الإنسان، والأفضل الإنسان الشاب، وفي الحوار الذي أجراه روكينتان Roquentinمع المُعلم لنفسه، قدم الأول مرافعة رهيبة عن النزعة الإنسانية، ولكن من كل أشكال النزعة الإنسانية (انظر ص 54)، ولاسيما في اللحظة التي بدأ يشعر فيها بالغثيان شيئا فشيئًا، راح يقول مثلًا: «لا أريد أن أُدمِج، أو أن يتغذي هذا الحيوان الليمفوي بدمي الأحمر الجميل، لن أكون أبلهًا فأقول لنفسي أنني ضد النزعة الإنسانية، أنا لست إنسانيًا، هذا كل ما في الأمر».

2 - كل «واقع - إنساني» هو في آن: مشروع مباشر لمسخ ما هو خاص لأجل ذاته ولذاته، ومشروع للاستحواذ على العالم بوصفه كلية للوجود في ذاته، ضَام لأجناس شتى ذات طبيعة أساسية. كل واقع إنساني هو شغف بما يعكسه وبفقدان لتأسيس الوجود وبتشكيل - وفي الوقت نفسه - لما هو لذاته. ما هو ذاته الذي يفر من المُحتمل بوصفه أساسه الخاص به الذي تسميه الأديان «بالله». كذلك الشغف بالإنسان هو عكس محبة المسيح، لأن الإنسان يفقد نفسه كإنسان حتى يولد الله. ولكن فكرة الله فكرة متناقضة ونحن نفقد أنفسنا بلا جدوى. الإنسان هو شغف بلا جدوى (ص 707 - 870). وحدة كلية الموجود تترابط وتظهر لذاتها في الواقع - الإنساني بوصفها وعي لذاته: «ماهو لأجل ذاته وفي ذاته يجتمعان معًا برابط اصطناعي ليس شيئًا غير لذاته هو نفسه» «ما هو ذاته لذاته»، وما هو في ذاته يجمعهما رابط اصطناعي ليس إلّا ما هو لأجل ذاته هو نفسه «لمحات ميتافيزيقية: aperçus métaphysiques ا(p711,). هذه الوحدة الاصطناعية محددة بوصفها نقصًا manque أوفقدانًا: فقدانًا لكلية الموجود، فقدانًا لله بذلنا في سبيله الكثير لتحويله إلى نقصانًا لله. الواقع الإنساني بوصفه المفقود (p714): « ما هو لذاته يتحدد في وجوده بوصفه نقصانًا»(p720). أما عن معنى الوجود لهذه الكلية للموجود، أما عن تاريخ مفهوم السلبية هذا بوصفه علاقة بالله، وما يتعلق بمعنى وأصل مفهوم الواقع (الإنساني)، وما يتعلق بواقعية الواقع، فما من سؤال يُطرَح بهذا الشأن. في هذا الصدد، ما هو حقيقي في الوجود والعدم هو حقيقي بالأحرى في نقد العقل الجدلي. وقد بدأ مفهوم النقصان الموصول باللاهوية للذات (بوصفها وعي)، والموصول بالرغبة وبالإلحاح على الآخر في جدلية السيد والعبد، يهيمن على المشهد الأيديولوجي الفرنسي.



3 – الفصل VII « النزعة النفسية بوصفها نسبية مُتشككة « § 39 » النزعة الأنثروبولوجية في منطق سيجوارت Sigwart»، § 40 » النزعة الأنثروبولوجية في منطق إيردمان B.Erdmann

4 – Ideen I, cf par ex § 49 et 54

5 – Ibid

6 – انظر ناخفارت Nachwart في تعليقات على الهامش في نسخة *الوجود والزمان* (أرشيف هوسرل في لوفان Louvain).

7 – « كل نزعة إنسانية تتأسس على ميتافيزيقا أو تصنع بنفسها أساسها الميتافيزيقي. كل تحديد لجوهر الإنسان الذي يستلزم أصلًا، عن وعي أو غير وعي، تفسير الموجود دون طرح سؤال يُحْمَل على حقيقة الوجود، هو تحديد ميتافيزيقي. من أجل هذا، إذا ما اعتبرنا الطريقة التي بمقتضاها حُدِد جوهر الإنسان، سوف نجد أن خاصية كل ميتافيزيقا تتجلى في كونها «نزعة إنسانية». وبنفس الطريقة تظل كل نزعة إنسانية ميتافيزيقية»... الخ (رسالة عن النزعة الإنسانية، الترجمة الفرنسية ر.مونييه R.Munier، ص 47).

8 – دون أن نهمل العلاقات المُعَقَدة بين *المنطق وظاهراتية الروح*، يسمح لنا السؤال الذي طرحناه بأن نعتبرهما معًا عند نقطة الافتتاح حيث تصل المعرفة المطلقة أحدهما بالآخر.

9 – «الروح الفعلية، في عادة الشعور وفي شعورها بالذات الملموس، هي في ذاتها المثالية التي توجد لذاتها من حتمياتها المستبطنة – المتذكرة في ذاتها في خارجيتها، وفي علاقة لانهائية بذاتها. هذا الوجود – لذاته الخاص بالعالمية الحرة هو اليقظة القصوى للروح، للأنا، العالمية المجردة، بوصفها منحازة لهذه العالمية المجردة، التي هي على هذا النحو موضوع للتفكير وفاعل لذاته، وبالتحديد فاعل للحكم على نفسه (انقسام أصلي)والذي فيه هو(الأنا) يستبعد الكلية الطبيعية لمحدداته بوصفها موضوعًا، عالمًا خارجًا عنه، ويُرَد إليه بحيث إنه يتفكره في نفسه مباشرة: إنه الوعي».

10 – بمعنى الموضوعية بصفة عامة، علاقة «أنا» بصفة عامة بموجود – موضوع بصفة عامة

11 – مخطط هذا الغموض أو هذا الإبدال الذي يُنجَز في إطار الميتافيزيقا الهيجلية والذي يستمر في كل مكان، احتفظت فيه الميتافزيقا – أي لغتنا – بسلطتها، كان يمكن لنا أن نختبر ضرورته التي ليست فقط شديدة القرب منا، ولكن أيضًا لوجوده في كل الأنظمة ماقبل الهيجلية. عند كانط، نجد صورة النهائي تنتظم سلطة المعرفة منذ بزوغ الحد الأنثروبولوجي نفسه.

ا) من جهة، وهذا تحديدًا في اللحظة التي أراد فيها كانط شيئًا ك*النهاية*، *النهاية الخالصة*، *النهاية* في ذاتها، التي ينبغي أن ينقد نزعتها الأنثروبولوجية في كتابه *ميتافيزيقا الأخلاق*. لا نستطيع أن نستنبط المبادئ الأخلاقية بدءًا من معرفة طبيعة كائن خاص اسمه الإنسان· «بيد أن ميتافيزيقا الأخلاق هذه، وهي معزولة تمامًا، لم تختلط لا بالأنثروبولوجيا ولا بالثيولوجيا ولا بالفيزيقا، وبدرجة أقل علوم السحر والتنجيم (والتي يمكن أن نسميها بـ hypopysiques). ميتافيزيقا الأخلاق هذه ليست فقط موضوع ضروري لكل معرفة نظرية للواجبات المحددة على وجه اليقين، وهي أيضًا تعبير عن رغبات وأماني ذات أهمية قصوى بالإنجاز الفعلي لأنظمتها».... « أيضًا، الأهمية العملية الكبرى تتمثل في نهل هذه المفاهيم



وهذه القوانين من نبع العقل الخالص، وتقديمها خالصة نقية بلا أخلاط، وفضلًا عن ذلك تحديد مدى كل هذه المعرفة العقلانية التي هي عملية ومع ذلك خالصة، بمعنى هذه القدرة الكاملة للعقل الخالص العملي، وأيضًا تَجَنُّب - حتى لو كانت الفلسفة التأملية تسمح به وتجده أحيانًا ضروريًا - توقف مبادئ الطبيعة الخاصة على العقل الإنساني، ولكن، بما أن القوانين الأخلاقية ينبغي لها أن تكون صالحة لكل كائن عاقل بصفة عامة، وأن تُسْتَنبَط من المفهوم العالمي لكائن عاقل بصفة عامة، ومن ثم لها أن تعرض كل الأخلاق، والتي في تطبيقها على البشر تحتاج للأنثروبولوجيا، أولًا بمعزل عن هذا العلم الأخير بوصفه فلسفة خالصة أي بوصفه ميتافيزيقا» الخ. «عندما نحدد لأنفسنا غاية تتمثل في أن نقود هذا المشروع إلى منتهاه، فمن الأهمية بمكان أن نتمسك بهذا الأمر بوصفه أمرًا متفق عليه: هذا لأنه لا ينبغي إطلاقًا أن نعتقد أننا نريد أن نَشْتَق الحقيقة من هذا المبدأ المُتعلق *بالتكوين الخاص لهذه الطبيعة الإنسانية*، ذلك لأن الواجبَ ينبغي أن يكون ضرورةً عَمَلية للفعل غيرِ مشروطة. كما ينبغي أن يحظى بالقيمة لدى كل الكائنات العاقلة (فهم وحدهم يمكن أن ينطبق عليهم فعل ضروري في ذاته). وسبب جدارة هذا الفعل وحدها هي بمثابة قانون لكل إرادة إنسانية» أسس ميتافيزيقا الأخلاق(Fondements de la métaphysique des moeurs 2 section) في هذه الفقرات الثلاث نرى أن ما يشكل دائمًا «الأهمية القصوى» هو تحديد ما هو غاية في ذاته (بوصفه مبدأ غير مشروط للأخلاق) بمعزل عن أي معطى أنثروبولوجي. إننا لا نستطيع أن نفكر في نقاء الغاية انطلاقًا من الإنسان.

ب) ولكن من جهة أخرى، وعلى العكس، فإن خصوصية الإنسان وجوهره بوصفه كائنًا عاقلًا، حيوانًا عاقلًا لا تبين عن نفسها لنفسها إلّا انطلاقًا من فكرة الغاية في ذاتها، تبين لنفسها بوصفها غاية أونهاية في ذاتها: أي أيضًا بوصفها نهاية لانهائية، بما أن فكرة اللامشروط هي أيضًا الفكرة التي ترفع إلى ما فوق التجربة أي إلى ما فوق النهاية. هكذا يتضح أنه: على الرغم من أن النقد المُوَجَه للنزعة الأنثروبولوجية التي عرضنا لبعض مؤشراته للتو، يظل الإنسان هو *المثل الوحيد*، الحالة الوحيدة للكائن العاقل الذي نستطيع عنده وأبدًا وفي اللحظة ذاتها أن نميز المفهوم العالمي للكائن العاقل عن مفهوم الكائن الإنساني. ومن هذا *الواقع* تستعيد الأنثروبولوجيا كل سلطتها التي تم الاعتراض عليها. وعند هذا المرتكز استطاعت الفلسفة أن تقول «نحن»، وأن نجد في خطاب كانط «الكائن العاقل» و«الإنسانية»، يستدعي الواحد منهما الآخر عبر أداة العطف «و». مثلًا: « بيد أني أقول: الإنسان وبصفة عامة كل كائن عاقل يوجد بوصفه غاية في ذاته وليس وسيلة فحسب..، هذا هو المبدأ الذي على أساسه تُعْتَبَرا الإنسانية كلها وكل طبيعة عاقلة عامةً غاية في ذاتها» الخ.

نستطيع أن نرفع غموضًا مماثلًا، وإن كان متميزًا بشكل أساسي في «*نقد العقل الخالص*»في كل مرة يتعلق الأمر فيها بتحديد نهائية الموجود وقابليته لاستقبال حدسًا منحرفًا intuitus lderivatives.

12 - « إذن، ليست الفلسفة شيئًا آخر، من جهة وأخرى، إلّا العقلانية على تنوعها هي نفسها، وفق مستويات مختلفة تتسع بحسب القصد والإنجاز. إنها العقل Ratio في حركته اللانهائية لتفسير ذاته، تفسير ذاته انطلاقًا من البزوغ الأول للفلسفة على الإنسانية، التي ظل عقلها،



مع أنه فطري، حتى حينه عصيًا على ذاته، غارقًا في غياهب الليل والغموض» (الفلسفة بوصفها وعيًا بالإنسانية، ترجمة بول ريكور La philosopie comme prise de conscience de l`humanité tr. P. Ricoeur) «... ومثلما كان الإنسان وحتى البابوا Papou (زنجي أسود موطنه غينيا يُقال أنه عندما خرج من البئر كان أشبه بعفريت مسحور)، يمثل مرحلة جديدة من الحيوانية تتضاد مع البهيمة، كان العقل الفلسفي يمثل مرحلة جديدة بالنسبة للإنسانية وعقلها (أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة، ترجمة بول ريكورLa crise de l`humanité européennne et la philosophie, tr. P. Ricoeur)).

13 - في شذرة صغيرة يرجع تاريخها إلى عام 1934

Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit,Beilage XXVI in Krisis,) p.502 - 3) ميز هوسرل بين ثلاثة مستويات وثلاثة مراحل للتاريخانية: الثقافة والعادة بوصفها اجتماعية إنسانية بصفة عامة؛ الثقافة الأوروبية والمشروع التأملي théorétique(العلوم والفلسفة)، و« تحول الفلسفة إلى فينومينولوجيا».

14 - يمكن للامتياز الأونطيقو - أنطولوجي ontico - ontologique المشهور بفضل الـDasein أن يقودنا إلى الرأي الذي يقول أن هذا الموجود ينبغي له أنطولوجيًا أيضًا أن يكون موجودًا على نحو بدائي، وهذا لا يعني فقط نوعًا من المصادرة «المباشرة» الممكنة للموجود، ولكنه يعني أيضًا أن حال وجود هذا الموجود هو مُعطى مُسبق «مباشر». ليس الوجود هنا Dasein فقط، في الحقيقة، ما هو قريب منا أونطيقيًا، أو حتى الأقرب إلينا: نحن نكونه بأنفسنا. مع أنه، على الرغم من ذلك أو بالأحرى بسبب ذلك، هو الأكثر بعدًا أنطولوجيًا.... الـDasein هو الوجود هنا أو الأونطيقي « الحضور الأكثر قربًا للذات» و«أنطولوجيًا» لأكثر بعدًا، لكنه بصورة «سابقة على الوجود pré - ontologiquement»ليس غريبا عن الذات (nicht fremd,p15 - 16)

لدينا هنا أربع ملاحظات حول هذا الموضوع:

1 - على الرغم من هذا الغموض أو هذا التعارض، قيمة القرب وحدها تتسم بكونها غير غريبة، بكونها خاصة، أو بكونها قريبة (قيمة أونطيقية)، وهذه القيمة هي التي حسمت خيار الوجود هنا Dasein بوصفة موجودًا مثاليًا. إذن، المثالية هي موضوع أونطيقي.

2 - لن ينفصل هذا التعارض الممثل في: القرب/ المسافة، الأونطيقو/ أنطولوجي، عن التعارض بين الخاص وغير الخاص، «الأصلي» و«غير الأصلي».

3 - سوف يسمح لنا هذا التعارض نفسه - عن طريق التمييز بين القرب وبين المفهوم الميتافيزيقي «للمباشرة» - أن ننتقد أسلوبًا ما للظاهراتية ولأولية «الوعي» وللمعطيات المباشرة للوعي».

4 - ثمة رابطة أساسية وواضحة بين قيمة القرب هذه بوصفها معطىً -ا أو أنطولوجيًا مرفوضًا لكنها موعودة، وبين «الظاهراتية»: إذ ينبغي للوجود Dasein أن يبين في ذاته ومن ذاته».

15 - تتأسس كل نزعة إنسانية على ميتافيزيقا حيثما يجب أن يكون لكل نزعةٍ أساس. يستلزم كل تحديد لجوهر الإنسان أصلًا - عن وعي أوغير وعي - تفسيرًا للموجود من دون طرح



سؤال عن حقيقة الوجود، ومن ثم فهو تحديد ميافيزيقي. من أجل هذا، إذا ما أخذنا في الاعتبار الطريقة التي حُدِدَ بها جوهر الإنسان، سوف تتجلى لنا خاصية كل ميتافيزيقا في كونها «نزعة إنسانية». وعلى نفس المنوال ستظل كل نزعة إنسانية ميتافيزيقية. ليست النزعة الإنسانية في تحديدها لإنسانية الإنسان وحدها هي التي لا تطرح سؤالًا عن علاقة الوجود بجوهر الإنسان، ولكنها أيضًا تحظر حتى طرح السؤال، من خلال جهلها به وعدم إدراكها له، وذلك بسبب تجذر أصله في الميتافيزيقا». (ننص على الاقتباس هنا أحيانًا مع بعض التعديلات الطفيفة، الترجمة الفرنسية لمونييه (R.Munier, p47

16 - نستطيع أن نستشهد هنا بفقرات أخرى عديدة في الرسالة لها نفس المعنى، مثلًا: «ولكن ينبغي أن ندرك جيدًا أنه من هنا (من الميتافيزيقا) يجد الإنسان نفسه مدفوعًا به وبصفة نهائية إلى المجال الأساسي للحيوانية، حتى وإن كنا بعيدين جدًا عن مطابقة الإنسان بالحيوان، وتمييزنا للإنسان باختلاف يخصه. من حيث المبدأ، نفكر دائمًا في الإنسان الحيوان l`homo animalis حتى لوكنا نطرح الـanima بوصفها animus sive mens / ونستخدم هذه الأخيرة بوصفها ذاتًا، شخصًا أو روحًا. هذا الوضع نجده في طريقة الميتافيزيقا. هكذا ومن هنا بالضبط يتم تقدير جوهر الإنسان على نحو مُزْرِي، إذا لا يتم التفكير في مصدره، مصدره الأساسي الذي يظل بالنسبة للإنسانية التاريخية وعلى الدوام مستقبلًا أساسيًا. تفكر الميتافيزيقا في الإنسان اعتبارًا من الحيوانية، ومن ثم فهي لا تفكر فيه في اتجاه إنسانيته. تنغلق الميتافيزيقا على المفهوم البسيط الأساسي الذي لا يُبْسَط في جوهر الإنسان اللهم إلّا في حدود ما يتطلبه الوجود. وفقط انطلاقًا من هذا المطلب استطاع الإنسان أن «يجد» هذا ذاته الذي يسكنه جوهره. وفقط انطلاقًا من هذا السكن «امتلك» « اللغة» كمأوى يحفظ لجوهره خاصية الافتتان. الوقوف عند الفَرجة في الغابة أوالصحو العابر للوجود، وهو ما أُطْلِقَ عليه وجود l`ek - sistence الإنسان، وحده الإنسان يختص بهذه الطريقة للوجود. مصطلح الl`ek - sistence مفهومًا على هذا النحو ليس فقط أساسًا لإمكانية العقل ratio، ولكنه أيضًا هذا الذي يحتفظ فيه جوهر الإنسان بالمصدر المُحَدِد له. l`ek - sistence كلمة لا يمكن أن تُقال إلّا بوصفها جوهر الإنسان، أي الطريقة الإنسانية «للوجود»، لأن الإنسان وحده، وبقدر ما لدينا من خبرات عنه، ضالع في قدر l`ek - sistence.

(in das Geschick der Eksistence)(p. 52 - 53)

إن موتيفة الخاص وشتى أشكال الخصوصية التي تهيمن على قضية حقيقة الوجود في كتاب الزمان والوجود، هي موتيفة فعالة منذ أمد طويل في فكر هيدجر ولاسيما في رسالته عن النزعة الإنسانية (انظر مثلًا ص 81 - p80). في هذه الرسالة نجد موضوعات البيت والخاص مرتبطان ببعضهما البعض وبانتظام. وكما سنحاول أن نبين فيما بعد، تلعب قيمة الـoikos و(oikésis) دورًا حاسمًا، وإن كان خفيًا في السلسلة الدلالية التي تهمنا هنا.

17 - انظر في هذا الكتاب الفصل الخاص بـ«الميثولوجيا البيضاء».

18 - « في مقدمة كتاب *الوجود والزمان*(p 38) نجد هذا التعبير عن مفهوم القرب ببساطة ووضوح بل وبالحروف البارزة: «الوجود هو التَعَالي الخاص والبسيط». ومثلما يتجاوز الانفتاح المكاني للقرب كل شيء قريب أو بعيد عندما نأخذه في الاعتبار من منظور هذا



الشيء، يكون الوجود أساسًا فيما وراء كل موجود لأنه الفَرجة l'eclaircie ذاتها. وفي هذا الإطار يتم التفكير في الوجود انطلاقًا من الموجود، ومنذ الوهلة الأولى وفق منظور لايمكن تجنبه في الميتافيزيقا التي مازالت سائدة»

19 - بعض الأمثلة على هذه الهيمنة المُسْبَقة المَعْزُوَة إلى قيمة القرب الأنطولوجي نجدها فيما يلي: «هذا القَدَر destin يأتينا بوصفه ظهورًا لفُرْجَة للوجود، إنه هو ذاته هذه الفرجة. إنه يربط القرب - بـ- الوجود. في هذا القرب، في ظهور الـ- هنا يسكن الإنسان بوصفه - ek sistant، من دون أن يكون معنيًا كما هو الحال اليوم باختبار خاص لهذه السكنى والاضطلاع بها. هذا القرب «من» الوجود الذي هو في نفسه «الهنا Da» للوجود - هنا، نجده في الخطاب الخاص بقصيدة رثاء هايمكونفت Heimkunft لهولدرلين (Holderlin 1943)، خطاب تم التفكير فيه انطلاقًا من كتاب *الوجود والزمان*، الخطاب يسمي القصيدة «الوطن»... «... وطن هذه السكنى التاريخية هو القرب من الوجود...». «... في جوهره التاريخي - الأنطولوجي، الإنسان هو هذا الموجود الذي يكون وجوده بوصفه ek - sistence مُمَثَّلًا في هذا: أنه يسكن قربى الوجود. الإنسان هو جار الوجود...». « مختلفًا في هذا عن كل وجود existentia existence بشكل أساسي. هنا تصبح l'ek - sistence هي المسكن ال ek - statique قرب الوجود»...» ألا ينبغي للفكر أن يحاول من خلال مقاومة مُنْفَتِحة على «الإنسانية» أن يخاطر بالاندفاع والمغامرة التي يمكن أن تؤدي به في نهاية المطاف إلى معرفة إنسانية الإنسان وما يؤسسها؟ هكذا يمكن للتفكير أن يستيقظ، هذا إذًا ما كان الظرف الراهن للتاريخ يدفع إليه أصلًا، تفكير لا يفكر في الإنسان وحده ولكن في «طبيعة» الإنسان، وليس فقط الطبيعة وإنما على نحو أكثر أصالة أيضًا، يفكر في السعة التي في إطارها يشعرجوهر الإنسان المُحَدَد انطلاقًا من الوجود نفسه، أنه في رحابها»... «الفكر لا يتجاوز الميتافيزيقا بالتعالي، أي بالصعود إلى أعلى أكثر فأكثر، حتى يُتَمِمَها لا نعرف أين، ولكنه يتجاوزها عند معاودة النزول حتى أقرب قريب. يقودنا تدمير امتياز الحاضر - الآن دائمًا، على الطريق الهيدجري، إلى حضور لا تستطيع أن تستنفده أوتنهيه الأحوال الثلاثة للحضور(الحاضر الحاضر، الحاضر الماضي، الحاضر المستقبل). إنه حضور يؤكد، على العكس، مساحة اللعب بكروت الكوتشينة رباعية اللون (أربع أوراق بلون واحد من ورق اللعب)، يُشكل الفكر من خلالها كل رهان قضيتنا. يمكن للكروت أن تبقى أو تفقد، مخاطرة أو استحواذًا. وعلى نحو تناوبي دائمًا، تكون الكروت مُعلقةً فوق الهاوية، فهي لاتكسب أبدًا إلّا بالتلاشي. هذا هو نص التَفَرُّق أو التناثر La dissémination. بيد أن حضور هذه الكوارت كان بدوره مَحَطَ تفكير في كتاب *الوجود والزمان*، ولاسيما من خلال مُفتتح المِلكية بوصفها قربى القريب.

سوف نرجع هنا إلى رباعية - مقياس الزمن ولعبة الزمن (p. 47 sq): « الزمن الخالص رباعي الأبعاد... من أجل هذا فأن هذا المعنى الأول للزمن، هذا المعنى الأساسي وبالمعنى الحقيقي للكلمة القابضة والمُسْتَلِمَسَة حيث تسكن وحدة الزمن الخالص، والتي سوف نسميها: القرب المُقارب approchante la proximité، ا(Nahheit - prochainté المُقاربة، وهو اسم قديم استخدمه كانط أيضًا). لكنها مقاربة تُقَرِّب المستقبل والماضي الذي كان



والحاضر بعضهم من بعض في إطار تحريرها لقَصِيٍّ بعيد(49 - p. 46). « في سبيل جمع كل اتجاه للوجود من خلال القبض على الزمن، يتبدى نوعٌ من الاستحواذ أو الملكية للوجود بوصفه تعيين وإرشاد Anwesenheit ومن الاستحواذ على الزمن بوصفه إقليمًا مفتوحًا غير محصن، أي الاستحواذ على الوجود والزمن بمعناهما الحقيقي. وهو ما يحدد الزمن والوجود ويربطهما ببعضهما البعض فيما يختصان به، أي في تناسبهما المتبادل، الذي نسميه: الحدثdas Ereignis ا(57 - p.56)». « لا نستطيع أن نمثل ما يُسمَى بهذا الاسم Ereignis بالخيط المُوَجِه للمعنى الجاري للاسم، لأن هذا المعنى الجاري تُفهَم في إطاره كلمة Ereignis بـ« ما يحدث» «ما يجري»، أي الحدث، وليس بالمعنى الذي تنطلق منه كلمة Ereignis وهو جلب حدث للذات فيما هو ملك يمينها. في حين أن المعنى الجاري: الحدث، أشبه بفُرجة تحافظ على الاستلماس والاتجاه» (الترجمة الفرنسية لفيديه Fédier مع تغييرات طفيفة 9 - p. 58). كان لنا أن نلاحظ السهولة والضرورة أيضًا التي يتسم بها المرور اليسير من القرب إلى الخاص proche - propre فالعنصر اللاتيني لهذا المرور والمتمثل في (prope,proprius) منقطع في لغات أخرى، كما في اللغة الألمانية مثلًا.

20 - فيما يخص الرابط الذي يربط قيم الحضور للذات بلغة الكلام، اسمح لنفسي هنا بالإحالة إلى كتابي «في علم الكتابة De la Grammatologie وكتابي الصوت والظاهرة La Voix et le phénomène. على نحو خفي أو ظاهر، أضْفَى هيدجر قيمةً على لغة الكلام بشكل مستمر وكثيف. سوف أدرس هذا الموضوع بالذات في مقام آخر. ولكن بوصولنا إلى نقطة محددة في هذا التحليل، ينبغي علينا أن نقف بدقة على أبعاد هذا التثمين للغة الكلام عند هيدجر: إذا ما كان هذا التثمين يغطى تقريبًا مُجْمَل النص الهيدجري (بما أنه يُقرّ بكل التحديدات الميتافيزيقية للحاضر أو للموجود فيما دون في سجلات الميتافيزيقا عن الوجود بوصفه إرشادًا (Anwesenheit)، فإن هذا التثمين سرعان ما يُمحَى عند النقطة التي تُطرح فيها قضية الجوهر Wesen الذي لن يكون حتى Anwesen (انظر في هذا الموضوع في هذا الكتاب فصل: الحضور والخط Ousia et Grammé، هامش عن كتاب الوجود والزمان). وهذا ما يفسر، بصفة خاصة، إقصاء الأدب، المُضَاد للفكر وللشعر Dichtung، والمُضاد أيضًا للممارسات الحِرَفِية الفنية و« الريفية» للكتابة»: « في المكتوب، يفقد الفكر حِراكَه بسهولة... ولكن من جهة أخرى، يسمح الشيء المكتوب بنوع من الإجبار المفيد أو الحبس الواعي لكلمات اللغة... هكذا ستنجو[حقيقة الوجود] من الرأي الخالص ومن الحدس لصالح هذا الأداء الفني الحِرَفي للكتابة... ذلك الذي أصبح نادرًا اليوم». هذا هو ما نحتاج إليه تمامًا في إطار القحط الراهن لعالمنا: فلسفة أقل وانتباه أكثر للفكر، أدب أقل وعناية أكبر بالحرف بوصفه كذلك». «رسالة عن النزعة الإنسانية». « ينبغي أن نحرر الشعر Dichtungمن الأدب». (نص منشور في مجلة الشعر Revue de la poésie، باريس 1967)

21 - حاولت في مقام آخر عن طريق «الكلمة المهموس بها» أن أشير في الكتابة والاختلاف L`Ecriture et la différence وفي علم الكتابة De La Grammatologie، إلى الممر الواصل بين القريب و«الخاص» و«الانتصاب».



حلقة جنيف اللغوية

هذا نص المداخلة التي قدمتها في المؤتمر المخصص لجان جاك روسو بتاريخ 2 - 3 فبراير من عام 1968 في لندن. وقد تم نشر النسخة الأولى له في المجلة الدولية للفلسفة (عدد 82، 1967 - 4) بعنوان «لغويات روسو»





يهتم اللغويون بشكل متزايد بجينيالوجيا اللغويات. ومع إعادة تأسيسهم لتاريخ علم اللغويات وما قبله، اكتشفوا الكثيرين من أجدادهم بنوع من الامتنان المشوب بالدهشة أحيانًا. وفي هذه اللحظة التي يكف فيها اللغويون عن نفي مشكلات أصل اللغة (كما هو الحال منذ نهاية القرن التاسع عشر)، وفي اللحظة التي يعثر فيها نوع ما من التكوينية - أو التوليدية - على قوانينه، في هذه اللحظة يُثار الاهتمام بأصل اللغويات. ونستطيع أن نبين هنا أن هذا التلاقي ليس طارئًا. إذ لا ينمو هذا النشاط التاريخي على هامش الممارسة العلمية فقط، كما أن نتائجه حساسة أيضًا. ونحن لسنا قط أنصار الحكم المسبق الذي بحسبه سوف تولد اللغويات بوصفها علمًا من «قطيعة معرفية» واحدة - وهذا المفهوم ننسبه لباشلار Bachelard ونستخدمه أو نستغله اليوم - أومن قطيعة قد جرت قريبًا جدًا منا. ما عدنا نفكر مثل جرامون Grammont أن «كل ما سبق القرن التاسع عشر يمكن خطه في بضعة أسطر بما أنه لم يكن علمًا للغويات بعد». يصرح نعوم تشومسكي Noam Chomsky في مقال يفصح عن لغوياته الديكارتية ويقدم مفهوم «النحو التوليدي» في سطوره العريضة، بقوله: «ليست غايتي هنا تبرير الاهتمام بهذا البحث ولا الوصف المختصر لمساره وإنما غايتي هي التشديد على أنه يقودنا عبر منعطف مثير للفضول إلى تقليد من تقاليد الفكر القديم أكثر مما يؤسس لانطلاقة جديدة أو تجديدا جذريا في مجال اللغويات أو علم النفس» [2].

إذا ما توقفنا عند هذا المنعطف المثير للفضول لا يمكن أن يفوتنا لقاء اللغويات عند روسو. ولكن ينبغي علينا أولًا أن نتساءل فيم إذا كان تفكير روسو Rousseauحول العلامة واللغة وأصل اللغات والعلاقة بين الكلام والكتابة، الخ، يعلن (ولكن ما معنى «يعلن» هنا)عما يستهوينا غالبًا اعتباره حداثة العلم اللغوي ذاتها، بل الحداثة بوصفها علمًا لغويًا، بما أن «علومًا إنسانية» أخرى سترجع إلى العلم اللغوي بوصفه نموذجها المرشد المعلم. ومما يشجعنا أكثر على المضي في هذا المنعطف، المراجع الكبرى لشومسكي في مقاله اللغويات الديكارتية والتي تحيلنا إلى هذا المنطق وهذا النحو العام والقياسي الاستدلالي لبور رويال Port Royal، وهو النحو الذي كان روسو يعرفه



جيدًا كما نعرف نحن أيضًا أنه كان ذا قيمة كبيرة بالنسبة له [1]. مثلًا ينص روسو في مواضع عدة على تعليق دوكلو Duclosعلى النحو العام والقياسي، بل أن كتاب روسو مقال عن أصل اللغات يُخْتَتَم بشاهد من هذه النصوص. روسو يعترف هنا بدينه لها.

لم تشر اللغويات الديكارتية لتشومسكي إلى روسو إلّا في هامش يربطه من جهة بهمبولت Humboldt، ومن جهة أخرى تقدمه، وبإحالتها فقط إلى المخطط الأعم لمقال روسو الثاني، بوصفه ديكارتيًا صارمًا فيما يتعلق بمفاهيم الإنسانية والحيوانية على الأقل. على الرغم أننا نستطيع أن نتحدث بمعنىً ما عن ديكارتية أساسية لدى روسو من هذه الوجهة إلّا أنه يبدو لنا أن ثمة مكانة أكثر أهمية وأكثر فرادة ينبغي أن تحفظ له في تاريخ الفلسفة واللغويات. في هذا الاتجاه وتحت عنوان هذا التصور التمهيدي سأخاطر هنا بالافتراضات التالية:

لا نستطيع أن نسمح لأنفسنا بالتحدث عن اللغويات عند روسو إلّا بشرطين وبمعنيين:

1 - بشرط وبمعنى صياغة منهجية، محددة لمشروع علم نظري للغة: منهجه، موضوعه، ومجاله الخاص على نحو الدقة. كل ذلك عبر حركة سوف نطلق عليها للتيسير «قطيعة معرفية»، وذلك لعدم تأكدنا قط من أن الإرادة المعلنة عن قطيعة كان لها أثر القطيعة، ولا أن ما يُسمى بالقطيعة كان أبدًا صنيعة عمل أو مؤلف واحد. ينبغي لهذا الشرط الأول وهذا الاتجاه أن ينضويا دومًا تحت لواء ما سأعنونه بافتتاح المجال، ومن المفهوم أن مثل هذا الافتتاح يعني أيضًا تحديد المجال.

2 - بشرط وبمعنى ما يطلق عليه تشومسكي «ثوابت النظرية اللغوية»: أن يكون نظام المفاهيم الأساسية - أي الشروط والقوانين التي تحكم اللغويات المسماة بالحديثة على النحو الذي تُلَقَّب به وتُقدم في علميتها كما في حداثتها - عاملًا من ذي قبل وبوصفه كذلك قابلا للاستدلال عليه في مشروع روسو ونصه نفسه. وهو ما لم يُفسر قط ولا في أي مكان بلا شك، بوصفه المبادرة العبقرية لمفكر كان قد تنبأ وسبق في تكوين اللغويات الحديثة. هل يتعلق الأمر هنا، وبالعكس، بأرض حاملة لإمكانية شديدة العمومية، تُقام عليها كل أنواع التقاطعات المرتبط بعضها ببعض وبالعصور الثانوية. هل يتعلق الأمر بانتماء مشروع روسو واللغويات الحديثة انتماءً مشتركًا لنظام محدد ونهائي للإمكانات المفهومية،



وللغة مشتركة، ولذخيرة من العلامات المتقابلة (مضامين/ مفاهيم)، وهي ليست بشيء آخر، أولًا، إلّا الاعتماد الأكثر قدمًا للميتافيزيقا الغربية؟ هذه الأخيرة التي ترتبط في عصورها المختلفة ووفق مخططات مضمرة هي من حيث البنية والمنطق غير متاحة للسيطرة عليها بالسهولة التي نتوقعها أحيانًا: ومن هنا تكون أوهام القطيعة، وسراب التجديد، خلط الطبقات أو سحقها، اصطناع القطع أو التقاطع، وخديعة علم الأثريات. إغلاق المفاهيم هذا هو العنوان الذي يمكننا طرحه لهذا الشرط الثاني وهذا المعنى الثاني.

يبدو أن هذان الشرطان قد استوفيا، وبهذين المعنيين يبدو أننا نستطيع أن نتكلم بشكل مشروع عن لغويات ما لدى روسو. لغويات لن نستطيع أن نحددها هنا إلّا عبر بعض المؤشرات.

افتتاح المجال:

يصرح روسو، يريد، يصرح على كل حال بأنه يريد أن يُقلع عن كل تفسير غير طبيعي ما فوق الطبيعي عن أصل وعمل اللغات. الفرضية اللاهوتية إن لم تكن ببساطة مستبعدة، فهي لا ترد أبدًا بهذا الاسم، ومباشرة في الشرح والوصف. ويتم التعبير عن هذه القطيعة عند نقطتين وفي نصين على الأقل: في المقال الثاني وفي رسالة عن أصل اللغات.

يحيل روسو إلى كوندياك Condillac، ويقر بأنه يدين له بالكثير، ولكنه يعبر بوضوح عن اختلافه معه في المسار الذي اتبعه في كتابه رسالة عن أصل المعارف الإنسانية، إذ يبدو أن كوندياك يفترض مجتمعًا منظمًا مؤسسًا - قد خلقه الله - في اللحظة التي يطرح فيها سؤالًا عن اللغة: تكوينها ونظامها، وعن العلاقات بين علامات الطبيعية وعلامات المؤسسة، الخ، بينما روسو يريد أن يرد الاعتبار لانبثاق الاصطلاح اللغوي ذاته، أي، وهو بحسب روسو، انبثاق المجتمع واللغة في آن واحد انطلاقًا من «حال الطبيعة النقية». هكذا ينبغي لروسو أن يضع بين قوسين كل ما يفترضه كوندياك لنفسه وهذا في الواقع ما يزعم أنه يصنعه.

إذن، يحمل مفهوم الطبيعة هنا المسؤولية العلمية، سواء في اقتضاء الشرح الطبيعي (لا ما فوق الطبيعي) أو في الإحالة القصوى لحال نقاء الطبيعة (ما قبل - الاجتماعي، ما قبل - التاريخي، ما قبل - اللغوي). يشرع مجال التحليل، التراجع الانحسار التقهقر النكوص الرجعة الانتقال من المقدمات إلى النتائج الجينيالوجية، شرح العمل بوصفه



كذلك في التماس الطبيعي. لا نريد أن نقول أن روسو نفسه قد افتتح هذا المجال وهذا الالتماس. نريد ببساطة أن نتعرف على بعض العلامات التي تشير إلى أنه كان مأخوذًا بهذا الافتتاح الذي مازال تاريخه ونظامه بحاجة للتأسيس. تلك هي صعوبة المهمة، وذاك هو التجديد النظري والمنهجي اللازم، والذي لن يتمكن هذا التعيين للعلامات من تخصيصها واستحضارها، وتحديد مواقعها إلّا كمحطات انتظار.

قبل حتى أن نتساءل إذا ما كان الطبيعي والأصلي الطبيعيين ليسا أيضًا وظائف لاهوتية في خطاب روسو، وفي كل خطاب بصفة عامة، وفي نقده لكونديياك على نحو دقيق. نستطيع أن نبين - لكن ليس هذا غرضي هنا - أن نهج كونديياك في مبدئه ليس بعيدًا إلى هذا الحد، عن نهج روسو، وأن المرجعية اللاهوتية تتوافق تمامًا مع شاغل الشرح الطبيعي: «لم يصمد آدم وحواء إزاء اختبار وتمرين مباشرتهما لعمل روحيهما، وبخروجهما من بين يدي الله، وبفضل نجاة خارقة، أصبحا يتمتعان بحال من التفكير والتوصيل لأفكارهما. ولكني أفترض أنه بعدما قضيا بعض الوقت، وعلى أثر الطوفان، ضل ابنان لهما واحد ذكر والأخر أنثى، سبيلهما في الصحاري، قبل أن يعلما كيفية استخدام أية علامة. لقد سمحت لنفسي بقول ذلك لأني ناقل له. من يعلم إذا ما كان شعبُ ما يدين بأصله لمثل هذا الحدث فعلًا؟ فليُسْمَح لي بفرض هذا الافتراض، ولكن السؤال هنا هو معرفة كيف تسنى لهذه الأُمة الوليدة أن تصنع لغةً؟ لأني أعتقد أنه لا يكفي بالنسبة للفيلسوف أن يقول أن شيئًا ما قد وقع عبر طرق غير طبيعية، وإن من واجبه أن يشرح كيف كان لها أن تحدث بالوسائل الطبيعية». [4] أشدد هنا على هذا الشرط الذي يكفل كل علمية الهدف، التصميم.

لم يتخلى كونديياك، إذن، عن الشرح الطبيعي ولا عن اقتران سؤال أصل اللغات بسؤال أصل المجتمعات. يتآلف اليقين اللاهوتي مع الشرح الطبيعي وفق مخطط تقليدي جدًا، حيث مفاهيم الطبيعة والتجربة والخلق والهبوط متلاحمة بقوة (المثل الأكثر لفتًا للانتباه في هذا «النظام» هو بلا شك المثل الذي يقدمه لنا مالبرانش Malbrenche، وأنا لا أذكره هنا إلّا بسبب تأثيره المعروف على روسو). حدث الطوفان الذي نجد نظيره عند روسو، يقوم هنا بتحرير عمل الشرح الطبيعي.

هذا لم يمنع روسو من مفارقة كونديياك بدقة عند النقطة التي يلومه فيها على افتراضه ما كان ينبغي عليه شرحه، بمعنى شرح « مجتمع من نوع ما قائم أصلًا بين مخترعي اللغة...». روسو لا يلوم كونديياك على رفضه لكل نموذج للشرح الطبيعي - فهذا ظلم - بقدر ما يلومه لعدم جذرية مفهوم الطبيعة عنده: إذ لم يعاود كونديياك الهبوط



حتى يناهز حال نقاء الطبيعة، وذلك لتحليل ظاهرة انبثاق اللغة: «وليُسمح لي للحظة بالنظر مليًا لعقبة أصل اللغات. كان يمكن أن أكتفي بالاستشهاد أو تكرار البحوث التي أجراها كوندياك حول هذه المادة، والتي تؤكد كلها تمامًا صدق شعوري، والتي ربما ألهمتني الفكرة الأولى. ولكن الطريقة التي حل بها هذا الفيلسوف الصعوبات التي صنعها بنفسه لنفسه عن أصل العلامات المؤسسة مبينًا أنه قد افترض ما أضعه أنا موضع شك، وهو معرفة مجتمع من نوع ما قائم أصلًا بين مخترعي اللغة. وهذا ما جعلني أعتقد بالرجوع إلى أفكاره أنه ينبغي أن أضم إليها أفكاري...[٩]»

لقد اقترف كوندياك، إذن، ما يطلق عليه روسو في فقرة أبعد قليلًا « خطأ الذين يتفكرون حال الطبيعة ناقلين إليها الأفكار المأخوذة عن المجتمع...».

سوف يظهر هذا الهم العلمي المحض، إذن، في قرار عدم اللجوء إلّا للأسباب الطبيعية المحضة. وهذا هو الموتيف الذي سيفتتح به المقال عن أصل اللغات منذ الفقرة الأولى: «ينبغي الرجوع إلى سبب ما يتعلق بما هو محلي ويكون متقدمًا على العادات نفسها: الكلام، بوصفه المؤسسة الاجتماعية الأولى لا يدين بشكله إلّا لأسباب طبيعية». بيد أنه علينا أن نلاحظ، حتى بدون الدخول في مضمون الجيولوجيا الطبيعية للغة التي يقترحها علينا روسو، أن ما يُسمى «بالقطيعة المعرفية» يتعلق، وبشكل متناقض، بنوع من القطيعة في مجال السببية الطبيعية. وإذا ما كان «الكلام» «المؤسسة الاجتماعية الأولى لا يرجع شكلها إلّا لأسباب طبيعية» فإن هذه الأسباب نفسها تتحرك بوصفها قوى للقطيعة مع الطبيعة، مؤسسة بذلك وبشكل طبيعي نظامًا يتنافر جذريًا والنظام الطبيعي. سوف يُستوفى هذان الشرطان - المتناقضان في الظاهر - لتأسيس مجال وموضوع علميين، هما اللغة: سببية طبيعية، استمرارية طبيعية، وقطيعة ترسم الاستقلالية الفريدة للمجال، استقلالية غير قابلة للاختزال. وهكذا تم تعليق سؤال الأصل ذاته، لأنه لم يعد يدعو إلى وصف جينيالوجي مستمر وواقعي وطبيعي، بقدر ما تحول إلى فهرس لوصف بنيوي داخلي.

لن يمر كل ذلك بالتأكيد بدون صعوبة وبدون عدم انسجام ظاهري وهو ما لم يفتنا اتهام روسو بالتورط فيه. وقد فعلنا ذلك بشكل أيسر مما فعله هو نفسه في مرات عدة عند تخليه عن الشرح الطبيعي وقبوله لنوع من الانقطاع العنيف - الكارثي - في التسلسل المنطقي للسببية الطبيعية. الانقطاع الاعتباطي، أو انقطاع الاعتباطية. قرار به وحده أمكن للاصطلاح والتوقيف أن ينصبا نفسيهما مؤسسين، بحيث سوف نلاقي ضرورتهما أينما اعْتُمِدَ مفهومًا منظما حول التضاد طبيعة/ اعتباطي، الخ. وقبل أن



نقدم تعريفًا لضرورة هذه القطيعة وهذا الإخفاق الظاهري على الأقل، وقبل أن نشدد على الحافز العلمي والكشفي الذي يتآلف مع ضده هنا، علينا أن نذكر باختصار نقاط ظهورها المعروفة.

1 - بعدما حاولنا عبر الخيال اشتقاق اللغات انطلاقًا من التناثر البدائي في حال نقاء الطبيعة، وانطلاقًا من النواة البيولوجية التي تجمع الأم بالطفل (*). كان ينبغي لروسو أن يتراجع ويفترض أن «هذه الصعوبة الأولى قد قُضِيَ عليها»: «ومع ملاحظة أن لدى الطفل كل حاجاته التي يريد أن يشرحها، ومن ثم فهو يريد قول أشياء للأم، أكثر مما تريد الأم قوله للطفل، إذن فعلى الطفل أن يبذل الجهد الأكبر للاختراع، واللغة التي يستعملها ينبغي لها أن تكون في جزء كبير منها عمله المحض الخاص، وهو ما يضاعف لغات عدة بقدر الأفراد ليتحدثوا بها. ويساهم في ذلك الحياة الشاردة والرحالة التي لا تترك لأية لغة خاصة idiome الوقت الكافي لتشكيل قوامها. والقول بأن الأم تملي على الطفل الكلمات التي يجب عليه أن يستخدمها ليطلب منها هذا الشيء أو ذاك، فهذا يبين لنا تمامًا أننا نُعَلِم اللغات المُشَكَلة أصلًا، ولكن هذا لا يُعلمنا شيئًا قط عن كيفية تشكل اللغات. *ولنفترض* أن هذه الصعوبة الأولى قد تم التغلب عليها: وأننا تجاوزنا للحظة المسافة الهائلة التي كان لها أن تمتد بين حال نقاء الطبيعة وبين الحاجة للغات، وأننا نبحث، مع *افتراضنا* أنها ضرورية، عن الكيفية التي أمكن للغات أن تبدأ بها استقرارها. ***عندئذ سنجد صعوبة جديدة أشد وطأة من الصعوبة السابقة، لأنه إذا كان البشر بحاجة للكلام ليتعلموا التفكير، فقد كانوا بحاجة أيضًا لتعلم التفكير ليعثروا على فن الكلام...***». (التشديد من عندي).

2 - فيما هو أبعد، كرس روسو فرضية: « المسافة الهائلة التي كان لها أن تمتد بين حال نقاء الطبيعة وبين الحاجة للغات»؛ والحل للدائرة الجهنمية التي تتطلب الكلام قبل الفكر والفكر قبل الكلام، ولكن كان ينبغي لروسو أيضًا للمرة الثالثة أن يتراجع أمام الصعوبة الثالثة، وأن يتظاهر بالتخلي عن الشرح الطبيعي واللجوء إلى فرضية المؤسسة الإلهية. وبرغم ذلك فمن الصحيح أن روسو - في الفترة الممتدة ما بين الفرضية والخضوع الظاهري لإشكالية خيالية عن الأصل؛ كان قد طرح نظرية كاملة للغة: نظرية فعالة، منهجية، بنيوية، تم تطويرها بمناسبة وبحجة السؤال الجينيالوجي.

سوف نتناول من قريب صيغة التخلي الظاهري في مقال روسو عند نقطة



الصعوبة الثالثة (« أما عني، فأنا مرعوب من الصعوبات التي تتضاعف، ومقتنع بالاستحالة التي يمكن التدليل عليها وهي استحالة أن اللغات كان لها أن تولد وتستقر بوسائل إنسانية صرفة، وأنا أترك لمن شاء مهمة استئناف ومناقشة هذه المشكلة الصعبة والأهم، والأكثر ضرورة، وهي: هل ارتباط المجتمع القائم أصلًا يؤدي إلى تأسيس اللغات، أم أن ارتباط اللغات المخترعة أصلًا تؤدي إلى إقامة مجتمع مستقر». [٥] (ص 151) في هذه المعادلة الصيغة من الرسالة حيث ضرورة الإقرار بانقطاع غير متوقع وغير مفهوم عند أصل اللغات (المرور من الصرخة غير المنطوقة إلى النطق والاصطلاح)؛ فإن روسو بهدف توضيح صعوبة الشرح الطبيعي يذكر دون نقد أو تأكيد الافتراض اللاهوتي للأب لامي Lamy: «في كل اللغات، علامات التعجب الأكثر حيوية ليست منطوقة، الصرخات، التأوهات هي أصوات بسيطة. ولاتصدر عن الأخرس أي الأصم أصوات منطوقة. لا يستوعب الأب لامي حتى، أن البشر يمكن لهم أبدًا أن يخترعوا أصوات أخرى، إذا لم يكن الله قد علمهم الكلام بوضوح[٦]».

للصعوبات الثلاثة نفس الشكل: دائرة من خلالها التقليد أو (النقل) واللغة، الفكر واللغة، المجتمع واللغة؛ بحيث يسبق الواحد منهما الآخر، يلتمس الواحد منهما الآخر، وينتج الواحد منهما الآخر بالتبادل. ولكن هذا الارتباك الظاهر والمعترف به ظاهريًا هو الثمن لوجه آخر له، إنه الدائرة، الدائرة الجهنمية، مثل الدائرة المنطقية، إنه ما يؤسس في آن الاستقلال المحدود بشدة، بوصفه استقلالًا مغلقًا وأصليًا للمجال. إذا لم يكن ثمة مدخل للدائرة، وإذا كانت هذه الأخيرة مغلقة. وإذا ما كنا مقيمين فيها أبدًا وأصلًا، وإذا ما كانت الدائرة دومًا وأصلًا تجرنا في حركتها صوب نقطة ما نلج إليها، فذلك لأنها تشكل صورة لا يمكن مطلقا التحول عن مجراها عن طريق حركة من السببية المستمرة، حركة شيء آخر غيرها هي نفسها. مبادرة مطلقة، منقطعة على الإطلاق قد وضعت وضعًا باتًا الدائرة مفتوحة ومغلقة في آن. يشكل المجتمع، اللغة، الاصطلاح، التاريخ، الخ، بكل الإمكانيات المتضامنة معها، نظامًا وكليةً منظمة فريدة فرداة يمكن لها أن تكون موضوعًا لنظرية. فيما وراء هذه الآثار السلبية وعقيمة، فيما وراء السؤال الذي يبدو أننا لا نستطيع الإجابة عليه منطقيًا، «الدائرة المنطقية» تحدُّ إيجابيًا دائرة معرفية، وتحد مجال موضوعاته المتخصصة. دراسة هذا المجال بوصفه كذلك له شرط وهو أنه عند نقطة معينة، الانحراف الجينيالوجي



والواقعي يتم إيقافه. جينيالوجيا مثالية أو وصف بنيوي، هذا هو مشروع روسو، ولنستشهد مرة أخرى بهذا النص: « لنبدأ إذن بإزاحة كل الوقائع، لأنها لا تمس السؤال قط. لا ينبغي أن نتخذ من البحوث التي يمكن أن تلج بنا إلى هذا الموضوع حقائق تاريخية، وإنما علينا أن نتخذها فقط كبراهين افتراضية ومشروطة فقط، تختص بإنارة طبيعة الأشياء أكثر مما تبين عن الأصل الحقيقي. فهي شبيهة بتلك الأبحاث التي يقوم بها الفيزيائيون كل يوم حول تكوين العالم». (ص 132 - 133).

3 - هذا هو ما يرد الاعتبار في المقال للتدخل اللامرئي على الإطلاق لهذه «الحركة الخفيفة» للإصبع الذي يؤدي لميلاد المجتمع واللغات. مثل نظام حال الطبيعة الذي لا يستطيع أن يخرج من نفسه، ولا يستطيع بنفسه الخروج من نفسه (المقال الثاني، ص 162)، ولا يستطيع إذن أن يتوقف تلقائيًا، ينبغي إذن لسببية خارجية تمامًا أن تطرأ لتسبب - اعتباطيا - هذا الخروج الذي ليس شيئًا آخر، على نحو الدقة، إلّا إمكانية الاعتباطية. لكن هذه السببية الاعتباطية والخارجية ينبغي لها أن تتحرك وفق سبل طبيعية أو شبه طبيعية، سببية الانقطاع ينبغي لها أن تكون في آن طبيعية وخارجة على حال نقاء الطبيعة. ولا سيما على حال الطبيعة، على حال الأرض المتعلقة بحال الطبيعة، فقط ثورة أرضية؛ أو بالأحرى كارثة الثورة الأرضية يمكن لها أن تزودنا بنموذج هذه السببية. هذا هو قلب المقال: «افترضوا أن الربيع دائم على الأرض، تصوروا كل مكان ماءً وماشية ومراعي، تصوروا البشر وقد خرجوا من بين يدي الطبيعة، وعندما ينتشروا فيما بين كل هذا، لا أتخيل كيف يمكن لهم أن يتخلوا أبدًا عن حريتهم البدائية، وأن يتركوا حياة العزلة والرعي الموافقة لتكاسلهم الطبيعي، ليجبروا أنفسهم بلا ضرورة على العبودية، على العمل على البؤس الذي لا يفارق حال المجتمع. هذا الذي أراد للإنسان أن يكون اجتماعيًا لمس بإصبعه محور الكرة الأرضية وأماله صوب محور الكون. عند هذه الحركة الخفيفة، أرى تغييرًا لوجه الأرض وقرارًا بقدر الجنس البشري، وأسمع عن بعد صرخات الفرح الصادرة عن حشد أحمق، وأرى تشييدًا للقصور والمدن، وأبصر ميلاد الفنون والقوانين والتجارة، أرى شعوبًا تتكون، تمتد وتزول وتتوالى مثل موجات البحر، أرى البشر مجتمعين حول بعض نقاط منزلهم، ليلتهم بعضهم بعضًا، صانعين من باقي العالم صحراء بشعة، نصبًا جديرًا بالوحدة الاجتماعية وجدوى الفنون» [10].



لهذا الخيال مزية رسم نموذج للشرح؛ للخروج خارج الذات؛ للخروج من الطبيعة، هذا الخروج هو في آن طبيعي على الإطلاق وصناعي على الإطلاق، إذ ينبغي له أن يحترم الشرعية الطبيعية وينتهكها في آن. الطبيعة تنقلب هي نفسها، ما لا تستطيع أن تفعله إلّا انطلاقا من نقطة خارجية مطلقة بذاتها، أي انطلاقًا من قوة هي في آن لا شيء ولانهائية. وبنفس الضربة يحترم هذا النموذج تنافر النظامين أو اللحظتين (الطبيعة والمجتمع، اللا لغة واللغة، الخ). وهي تصل، وفق ما حللناه سابقًا تحت اسم الإكمال supplémentarité[11] ما بين المستمر والمنقطع. لأن الانقطاع المطلق، الثورة اللامرئية التي جعلت من الممكن حصول اللغة، المؤسسة، النطق، الاعتباطية، الخ، لم تفعل مع ذلك شيئًا سوى تنمية قوى افتراضية حاضرة أصلًا في حال نقاء الطبيعة. وكما قيل في المقال الثاني «... الكمال، الفضائل الاجتماعية، والمواهب الأخرى التي تلقاها الإنسان الطبيعي بالقدرة عليها لا يمكن لها أبدًا أن تنمو من ذاتها، لقد كانت بحاجة من أجل ذلك لمسابقة طارئة من قبل أسباب عديدة وغريبة كان يمكن لها ألا تولد البتة وبدونها كان لها أن تظل للأبد أسيرة ظرفها البدائي». (ص162).

يضمن مفهوم القوى الافتراضية إذن وظيفة من الانسجام والالتحام بين نظامين منقطعين كما بين توقيتين زمنيين - تقدم غير محسوس به وانقطاع حاسم - تضبط إيقاع العبور من الطبيعة إلى المجتمع[12]. ولكن، حتى لو كانت مفاهيم الطبيعة النقية والقوى الافتراضية، وحتى لو كانت حركة الإصبع الأصلية يستطيعان كذلك الإنابة عن الفرضية اللاهوتية، وحتى لو كان في مقام آخر يستدعي العناية الإلهية، يبقى أن روسو يمكن له أن يدعي الاستغناء عن حق عن مساحة ما من خطابه وعن كل شرح ما فوق طبيعي، وأن يضع بين قوسين كل تاريخ وكل تعاقب واقع، وأن يطرح نظامًا بنيويًا لأصل اللغة ووظيفتها. أما وقد تم ذلك بكل الاحترام الواجب للنظام الأصلي للغة والمجتمع الذي يضعه روسو ويتمسك به بانتظام في علاقته بنظام الطبيعة ومن قبل ذلك في علاقته بالنظام الجيولوجي أو الجغرافي لهذه الطبيعة. وهكذا سوف تنتظم طبوغرافيا اللغات في المقال وفق طوبوغرافيا عامة، وسوق يؤخذ في الاعتبار «الفارق المحلي» في أصل اللغات (الفصل الثامن). يتعلق التعارض بين لغات العاطفة ولغات الحاجة بالتعارض بين الشمال/ الجنوب. تتميز لغات العاطفة عن لغات الحاجة بالأهمية الممنوحة للنطق في الأولى وللنبر في الثانية، وللصوامت في الأولى وللصوائت في الثانية. الانضباط والملكية في الأولى والاستعارة في الثانية. لغات الشمال هذه مهيأة بشكل أفضل للكتابة، أما لغات الجنوب فهي تتأبى على



الكتابة بشكل طبيعي. سيكون لدينا إذن سلسلة من الروابط. عند قطب الأصل فيما هو الأقرب لميلاد اللغة، نجد سلسلة الأصل - الحياة - الضحى - الصيف - الحرارة - العاطفة - النبر - الصائت - الاستعارة - الغناء، الخ. في القطب الآخر، وبقدر ما نبتعد عن الأصل: تدهور - مرض - وفاة - شمال - شتاء - برد - عقل - نطق - صامت - ملكية - نثر - كتابة. لكن، بحركة غريبة، كلما ابتعدنا عن الأصل كلما حاولنا العودة إلى الأصل en deçà de l'origine صوب طبيعة لم تستيقظ بعد على وقع الكلام وكل ما يولد في رحابه.

وما بين السلسلتين القطبيتين، توجد علاقات مكملة منضبطة: السلسلة الثانية تضاف إلى السلسلة الأولى لتنوب عنها ولكنها تكمل فيها نقصًا لتضيف إليها شيئًا جديدًا: زائدًا، حادثًا، فضلة ما كان ينبغي له أن يطرأ بغتة. أما وقد تم ذلك، سوف تشق السلسلة نقصًا جديدًا أو تفاقم النقص الأصلي، وهو ما سيستدعي مكملًا جديدًا، الخ. المنطق نفسه فعالٌ أيضًا في مجال التصنيف - التاريخي والمنهجي - للكتابة: حالات ثلاث للإنسان في المجتمع (الشعوب البدائية، البربرية، المتمدنة) تتعلق بأنماط ثلاثة للكتابة (الكتابة التصويرية، الكتابة الرمزية، الكتابة الصوتية) [13]. لكن على الرغم أن للكتابة علاقة منضبطة باللغة («وسيلة أخرى لمقارنة اللغات وللحكم بأقدميتها يُستمد من الكتابة» المقال الفصل الخامس)، فإن نظامها يشكل كلية مستقلة في تنظيمها الداخلي وفي مبدئها: «لا يتعلق فن الكتابة قط بفن الكلام وإنما يتعلق بحاجات ذات طبيعة أخرى تولد عاجلًا أو آجلًا وفق ظروف مستقلة تمامًا عن زمن الشعوب(نفسه)».

هكذا تُختزل موتيفات افتتاح المجال اللغوي لدى روسو في مخطط هو الأفقر والأعم والـ أَبْدَّىَ. فهل مارس روسو بنفسه ووحده هذا الافتتاح أم أنه أخذه وفهمه عن آخرين؟ السؤال ليس مُصاغًا بعد، المصطلحات مازالت شديدة السذاجة، البديل هنا مازال موجزًا بما لا يغري بالإجابة. ما من إشكالية، ما من منهجية تبدو لنا اليوم في مقام القياس الفعلي للصعوبات التي تظهر بالفعل من جراء هذه الأسئلة. سوف نقول إذن دون مخاطرة كبيرة ودائما على شكل ساحات انتظار أنه بالرغم من كتلة الاستعارات، والجغرافيا المعقدة للمصادر، الوضع السلبي في منطقة ما، وهو ما يتقاطع تجريبيًا بالنسبة لنا مع العنوان الجانبي «لعمل جان جاك روسو» ويوفر لنا قراءة مجهود هو نسبيًا فريد ونسبيًا منهجي لتحديد مجال علم لغوي.

اليوم سوف نتلقى ربما بشكل أيسر ضحالة هذه الفرضيات إذا ما فكرنا في التهور بل الحماقة التي تدخرها لنا على الأقل على نحو مؤقت.



من البديهي أن الأمر لا يتعلق بمقارنة مضمون المعرفة اللغوية المُكتشفة في مثل هذا الحقل مع مضمون المعرفة اللغوية الحديثة. لكن التفاوت الذي يجعل هذه المقارنة مدعاة للسخرية هو تفاوت المضمون: الذي يمكن اختزاله بكثافة إذا ما تعلق الأمر بالمقاصد النظرية، الرسوم الأولية والمفاهيم الأساسية.

إغلاق المفاهيم:

سوف يستهوينا الآن أن نقلب مسيرة الفحص والمراجعة، لنبرز انطلاقاً من بعض المحاولات النموذجية للغويات الحديثة، الخيط الذي يصلها بروسو. لا نستطيع إلّا أن نلح هنا على النموذج اللغوي وعلى السيميولوجيا التي يقدمها لنا سوسير، يبررها هذه المرة الأهمية التي تحظى بها هذه الطبقة من النظريات الحديثة واليقين والعدد الذي تتمتع به نظيراتها الموعودة.

1 - يمنح كلٌ من روسو وسوسير امتيازًا أخلاقيا وميتافيزيقيًا للصوت. ويحط كلاهما الكتابة في مكانة دانية وخارجية بالنسبة « للنظام الداخلي للغة» (سوسير). وهذه الحركة التي تترتب عليها عواقب ماسَّة بمجمل خطابيهما، سوف يعبران عنها بصيغ متشابهة أدبيًا تشابهًا مثيرًا للدهشة أحيانًا. هكذا،

سوسير: « اللغة والكتابة هما نظامان لعلامات متمايزة، السبب الوحيد في كوننا من النظام الثاني هو تمثيلنا للأول»(Cours dc linguistique générale, p45).

روسو: « اللغات صنعت ليُتكَلَم بها، الكتابة لا تُستَخدَم إلّا كمكمل للكلام...، ليست الكتابة إلّا تمثيلًا للكلام» (Fragement sur la Prononciation , Pl., t. II, p. 1249 - 1252)

سوسير: عندما نقول أنه ينبغي أن ننطق هذا الحرف بهذه الطريقة أو تلك، فنحن نتخذ من صورته نموذجًا، ولشرح هذه الغرابة، نضيف في هذه الحالة أن هذا الأمر يتعلق بنطق استثنائي».(ص 52).

روسو: الكتابة ليست إلّا تمثيلًا للكلام، ومن الغريب أننا نعتني بالصورة أكثر من المادة» (نفسه).

ويمكن أن نضاعف الشواهد لنبين أن كليهما يخشيان من آثار الكتابة على الكلام ويحكمان عليها من وجهة نظر أخلاقية.

سوف تتردد أصداء كل الطعن الذي وجهه روسو ضد كتابة «تشوه» الكلام



و«تضعفه»، وتقيد الحرية أو الحياة (الرسالة، الفصل الخامس والفصل العشرين) في تحذيرات سوسير: «الموضوع اللغوي ليس محددًا بتركيبة الكلمة المكتوبة والكلمة المنطوقة: هذه الأخيرة تشكل وحدها هذا الموضوع» (ص 45). الكتابة تحجب رؤية اللغة، إنها ليست رداءً وإنما لباسا تنكريًا»(ص 51). الرابط بين الكتابة واللغة «سطحي» و«مزيف»، ومع ذلك فالكتابة «تغتصب الدور الرئيسي» و«العلاقة الطبيعية مقلوبة» (ص 47) الكتابة إذن «فخ»، وحركتها «فاسدة» و«طاغية» (نقول اليوم أنها استبدادية). إنها «حالات مسخ» و«على اللغويات أن تضعها تحت الملاحظة في قسم خاص» (ص 54). أخيرًا، يشجب كل من روسو وسوسير الكتابة غير الصوتية - مثلًا كتابة ذات خاصية عالمية من نمط كتابة ليبنيتز - هي كالشر نفسه[14].

كلاهما يجعلان من اللغويات جزءًا من السيميولوجيا العامة، وهذه الأخيرة ليست إلّا فرعًا من علم النفس الاجتماعي العام والأنثروبولوجيا العامة.

سوسير: «نستطيع إذن أن نستوعب علمًا يدرس حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية، ويشكل جزءا من علم النفس الاجتماعي ومن ثم من علم النفس العام، سوف نسمه بالسيميولوجيا (من اليونانية semeion «علامة» signe)، وسوف تعلمنا مما تتكون العلامات، وما هي القوانين التي تنتظمها. وبما أن هذا لم يوجد بعد، فلا نستطيع أن نقول ما سيكون عليه أمره، ولكن نقول أن له الحق في الوجود، وأن مكانه محدد مقدمًا. ليست اللغويات إلّا جزءًا من هذا العلم العام، والقوانين التي سوف تكتشفها السيميولوجيا ستكون قابلة للتطبيق على اللغويات، وهذه الأخيرة ستكون على هذا النحو مرتبطة بمجال محدد تمامًا في إطار الوقائع الإنسانية. وعلى عالم النفس أن يحدد المكانة الصحيحة للسيميولوجيا». (ص 33).

يطرح علينا روسو أيضًا منذ الفصل الأول للمقال عن أصل اللغات (« وسائل شتى لتوصيل أفكارنا») نظرية عامة للعلامات المرتبة بحسب مناطق الحساسية التي تزودنا بمختلف الماهيات الدالة. هذه السيميولوجيا العامة تشكل جزءا من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا العامة. الكلام هو «المؤسسة الاجتماعية الأولى»، لا نستطيع أن ندرسه إذن إلّا بدراسة أصل المجتمع وبنيته العامة، ومن داخل نظرية عامة لأشكال ومواد الدلالة.



هذه النظرية غير قابلة للانفصال عن علم نفس الشعور، لأن «الاختراع الأول للكلام لم يصدر عن الحاجة وإنما عن العواطف» (الفصل الحادي والعشرين).
بمجرد ما تعرف إنسان على إنسان آخر بوصفه كائنًا يحس ويفكر شبيه به، راودته الرغبة أو الحاجة لتوصيل مشاعره وأفكاره إليه وإيجاد الوسائل لذلك.
لا يمكن لهذه الوسائل أن تستمد إلّا من الحواس، الأدوات الوحيدة التي يمكن لإنسان أن يؤثر بها على إنسان آخر. ها هي إذن مؤسسة العلامات الحسية للتعبير عن الفكر. لم يقم مخترعو اللغة بهذا الاستنتاج. لكن الغريزة ألهمتهم النتائج. الوسائل العامة التي نستطيع من خلالها أن نؤثر على الآخرين تقتصر على اثنتين: الحركة والصوت. أثر الحركة مباشر عبر اللمس أو غير مباشر عبر الإيماءة. الأولى مدى نهايتها طول الذراع ولا يمكن نقلها عبر مسافة، لكن الثانية يمكن أن تصل لمدى الشعاع المرئي. هكذا تبقى فقط حاستي الرؤية والسماع أعضاءً سلبية للغة بين البشر المتفرقين. (الفصل الأول).

وتبعًا للمواجهة بين لغة الإيماءة ولغة الصوت اللتين على الرغم من كونهما كليهما وبالتساوي «طبيعيتين»، يخضعان للاصطلاح مع تفاوت بينهما، من هذا المنظور، استطاع روسو بالتأكيد أن يثني على العلامات الصامتة والتي هي أكثر طبيعية وأكثر بلاغة عند التو واللحظة. لكنه، في ربطه المجتمع بالعاطفة والاصطلاح، يعقد امتيازًا للكلام داخل النظام العام للعلامات، ومن ثم للغويات داخل السيميولوجيا. وهذه هي النقطة الثالثة للمقارنة الممكنة بين المبادئ أو البرنامج لدى سوسير وروسو.

2 - عند سوسير كما عند روسو يرتبط امتياز الكلام خاصة بالطابع المؤسسي الاصطلاحي الاعتباطي للعلامة. العلامة الشفاهية - كما يرى روسو وسوسير - أكثر اعتباطية من سائر العلامات:

سوسير: «... العلامات الاعتباطية تمامًا تحقق المثل الأعلى للنهج السيميولوجي بطريقة أفضل من العلامات الأخرى. ولذلك تكون اللغة - وهي أكثر نظم التعبير تعقيدًا واتساعًا - أكثرها تميزًا بالمعنى الذي يمكن فيه للغويات أن تصبح النموذج العام لكل سيميولوجيا وذلك على الرغم من أن اللغة ليست إلّا نظامًا خاصًا» (ص 101).

روسو: «على الرغم من أن لغة الإيماءة ولغة الصوت كليهما وبالتساوي «طبيعيتان»،



إلّا أن الأولى أسهل، واعتمادها على الاصطلاح أقل» (الفصل الأول). ومن جهة أخرى، اللغويات وحدها علم أنثروبولوجي واجتماعي ونفسي، بما أن «لغة الاصطلاح لا تخص إلّا الإنسان» (الفصل الأول)، وأن أصل الكلام يكمن في العاطفة وليس الحاجة. (وهو ما يدعو إلى الاعتقاد أن الحاجات أملت علينا الإيماءات الأولى، وأن العواطف انتزعت الأصوات الأولى» (الفصل الثاني). ومن هنا تفسير واقعة أن اللغة استعارية منذ البدء. (الفصل الثالث). تعود طرافة المجال اللغوي إلى ما أحدثه من قطيعة مع الحاجة الطبيعية، هذه القطيعة التي دشنت في آن للعاطفة والاصطلاح والكلام.

4 – وللسبب نفسه، وكما سيصنع سوسير فيما بعد، يرفض روسو أي صلة للمنظور الفسيولوجي بتفسير اللغة. فيسيولوجيا الأعضاء الصوتية ليست جزءًا جوهريًا من النظام اللغوي، فمن خلال الأعضاء نفسها وبدون أي فرق تشريحي أو فسيولوجي يتكلم البشر ولا تتكلم الحيوانات.

سوسير: «مسألة الجهاز الصوتي هي إذن مسألة ثانوية في مشكلة اللغة» (ص 26).

روسو: «لغة الاصطلاح لا تخص إلّا الإنسان» ولذلك يحرز الإنسان تقدمًا سواء في الخير أو الشر، ولا يفعل الحيوان شيئًا من هذا القبيل مطلقًا». ويبدو أن هذا التمييز وحده يمضي بعيدًا: نفسره، كما يُقال، باختلاف الأعضاء، وهو ما يثير فضولي لرؤية هذا التفسير (المقال، الفصل الأول، سوف نجد نصوصًا أخرى مناظرة بسبب راهنية وحِدَّة هذا الجدل في الوقت الذي كان روسو يحرر فيه قاموس الموسيقى Dictionnaire de la Musique انظر بصفة خاصة مقال «صوت»، والنقد الذي وجهه إليه دودار Dodart والذي نص عليه دوكلو Duclos في الموسوعة l'Encyclopédie

تحت عنوان «خطابة القدماء» Déclamation des anciens)

5 – إذا ما كان الحيوان لا يتكلم فذلك لأنه لا ينطق. إمكانية اللغة الإنسانية، بزوغها بعيدًا عن الصرخة الحيوانية، هو ما يتيح عمل اللغة الاصطلاحية، إنه إذن النطق. كلمة النطق ومفهومه يلعبان دورا مركزيًا في المقال رغمًا عن حلم اللغة الطبيعية، لغة غناء غير منطوق وفق نموذج النيومي neume. في كتاب دروس في علم اللغة العام لسوسير؛ وبعد تسجيل أن «مسألة الجهاز الصوتي هي إذن مسألة ثانوية في مشكلة اللغة» يواصل سوسير مباشرة فيقول: «ثمة تعريف ما



لما نطلق عليه اللغة المنطوقة *langage articulé* يمكن له أن يؤكد هذه الفكرة. في اللغة اللاتينية كلمة articulus تعني: عضو، جزء، تقسيم لمتوالية من الأشياء. وفي مادة اللغة يمكن للنطق أن يشير إما إلى تقسيم سلسلة ما ينطق إلى مقاطع صوتية، أو تقسيم لسلسلة الدلالات في وحدات دلالية، وبهذا المعنى، نقول بالألمانية gegliederte Sprache. وبالتقيد بهذا التعريف الثاني، نستطيع أن نقول أن ما هو طبيعي بالنسبة للإنسان ليس لغة الكلام، وإنما موهبة تأسيس لغة، أي تأسيس نظام من العلامات المتمايزة المتعلقة بأفكار متمايزة» (ص 26).

نستطيع أن ندفع، فيما وراء عموميات البرامج والمبادئ، بقائمة هذه النظائر لما هو أبعد. وبما أن تسلسلها منتظم، نستطيع أن نقول مبدئيًا أن ما من فقرة في خطاب روسو وسوسير تفلت منها مطلقًا. يكفي مثلًا أن نعتمد هنا أوهناك تضاد الطبيعة/ الاصطلاح، أو الطبيعة / الاعتباطية، أو الحيوانية/ الإنسانية، أو مفاهيم العلامة (الدال/ المدلول) أو مفاهيم التمثيل (الممثِل/ الممثَل) الخ، حتى يُصاب بها مجمل الخطاب على نحو آلي. وآثار مثل هذا التضاد - الذي نعرف أنه يرجع إلى ما هو أبعد من أفلاطون - يمكن لها أن تفسح مجالًا لتحليل لانهائي لن يفلت منه أي عنصر من عناصر النص. هذا التحليل مفترض من قبل كل سؤال؛ أيا كانت ضرورته وشرعيته، عن خصوصية آثار التضاد نفسه في نصوص مختلفة. لكن المعايير التقليدية لهذه الاختلافات («لغة»، «عصر»، «مؤلف»، «عنوان ووحدة العمل»، إلخ) هي بالأحرى مشتقات، وقد أصبحت اليوم إشكالية صميمة.

في داخل نظام المفهوم الأساسي نفسه (أساسي مثلًا إلى الحد الذي يكون فيه التضاد الفيزيائي لما يغايره - nomos,techné - الذي افتتح كل سلسلة المتضادات طبيعة/ قانون، طبيعة/ اصطلاح، طبيعة/ فن، طبيعة/ مجتمع، طبيعة/ حرية، طبيعة/ تاريخ، طبيعة/ روح، طبيعة/ ثقافة، الخ، وساد عبر تاريخ تعديلاته كل فكر وكل لغة الفلسفة والعلم حتى القرن العشرين) نجد لعبة الأبنية التي يتضمن بعضها بعضًا، والطبقات الرسوبية المعقدة والقليلة الاستقامة إلى الحد الذي تكون فيه الضرورة نفسها هي ما يفسح المجال لتحولات مدهشة ولتبادلات جزئية، وتفاوتات دقيقة، واستدارات للخلف، وهكذا مثلا يمكن لنا أن ننقد بشكل مشروع بعض عناصر المشروع السوسيري، وما أن يتم لنا ذلك، سوف نسترد موتيفات ماقبل سوسيرية، أو ننقد سوسير انطلاقًا من سوسير أو



حتى انطلاقا من روسو، هذا لا يمنع أن كل شيء متماسك» بطريقة ما في داخل خطاب سوسير، وبالقرابة التي تصله بروسو. ببساطة هذه الوحدة في مجمل أعمال روسو وسوسير ينبغي لها تتمايز بطريقة أخرى غير تلك التي نمارسها عادة حتى نحيط بهذه اللعبة. وبهذا الشرط وحده يمكن لنا مثلا أن نفسر الحضور في نص روسو، والموتيفات الضرورية للغويين الذين على الرغم مما يدينون به لسوسير، لا ينقدون الصوتيات وعلم النفس لديه على نحو أقل (يلمسلف Hjelmslev)[15] وعلم قوانين التصنيف (تشومسكي)[16].

إنه بلفت الانتباه إلى رهافة هذه التغييرات يمكن لنا أن نكتشف في المقال الثاني وفي مقال عن أصل اللغات البشائر المفهومية للـ glossématique ونظرية النحو التوليدي. وسرعان ما سنرى في هذه الأعمال تحت أسماء أخرى المتضادات المركبة لمفاهيم المادة والشكل والمضمون والتعبير. وكل واحد من الاثنين الأوائل موضوع بالتبادل، كما هو الحال في الـ glossématique، مع كل واحد من الاثنين الأخيرين. وكيف لنا ألا نقيد لحساب روسو كل ما قيدناه لحساب «اللغويات الديكارتية» لتشومسكي؟ هذا الذي بدأ بمنطق بور رويال ألم يضم منذ المبدأ موضوع إبداع اللغة إلى موضوع التكوين البنيوي للنحو العام؟

مرة أخرى أقول بأن الأمر لا يتعلق هنا بمقارنة مضمون المذاهب، ثراء المعارف الإيجابية، وإنما يتعلق بالوقوف على التكرار أو الثبات عند طبقة عميقة من الخطاب، أو في بعض المخططات الأساسية وبعض المفاهيم الموجهة. ومن بعد، وانطلاقًا من هنا، البدء في صياغة أسئلة، عن إمكانية، بلا شك، هذه المبادرات، الذي لا يستطيع أحد للوهلة الأولى أن يحكم بأنها «مدهشة». ولكن صياغة أسئلة أيضًا حول سياج ما للمفاهيم، حول ميتافيزيقا اللغويات أو كما نشاء حول اللغويات في الميتافيزيقا.



الهوامش:

1 - نص عليها تشومسكي، في *لغويات ديكارتية Cartesian Linguistics* ص 1، انظر أيضًا هامش رقم 1.

2 - عن *بعض ثوابت النظرية اللغوية De quelques constants de la théorie linguistique* في ديوجين Diogène51. 1965؛ انظر أيضًا: *Current Issues in linguistic Theory*، ص15 وما يليها، بادرة مماثلة عند جاكبسون Jakobson الذي يحيلنا ليس فقط إلى بيرس Peirce، ومثل تشومسكي Chomsky، إلى همبولت Humboldt، ولكن أيضًا إلى جان ساليسبوري Jean de Salisbury، إلى السوفسطائيين وإلى Cratyle أفلاطون: في البحث عن جوهر اللغة (ديوجين Diogène,51,1965).

3 - « أبدأ ببعض كتب الفلسفة، مثل بور رويال، *المنطق La Logique, Port Royal*، ورسالة لوك، مالبرنش، لبنيتز، ديكارت، الخ L'Essai de Locke, Malebranche,Leibniz,Descartes,etc » (*الاعترافات*، *Confessions*, ed. de la Pléiade).

4 - *رسالة حول أصل المعارف الإنسانية*، *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, (1746)(11,1,1)، عمل يختزل في مبدأ وحيد كل ما يتعلق بالإدراك.

5 - المقال *Second Discours*, ed. De la Pléiade, t.III, p.146، أحيلكم بشأن كل مشكلات اللغة عند روسو، وبصفة خاصة إلى الهوامش الثمينة جدًا لجان ستاروبينسكي Jean Starobinski في هذه الطبعة، وطبعًا إلى سائر أعمال الكاتب نفسه عن روسو Rousseau، ولا سيما كتاب *الشفافية والعائق* (*La Transparence et l'obstacle* (Plon.

6 - عن *الرسالة L'Essai* انظر الطبعة (Ch. Porest ed.Ducros) التي زخرت بشكل معجب بالتعليقات.

7 - ينبغي أن نلفت الانتباه إلى هذه الكلمة «الشكل forme»: ينبغي للأسباب الطبيعية أن تنتج تنوع أشكال الكلام مثل تنوع اللغات. الرسالة تولي اهتماما لهذا الموضوع من خلال الفيزياء والجغرافيا وعلم المناخ. إن هذا التمييز بين الكلام واللغات هو الذي يدعم فكرة الشكل في بداية الرسالة: « الكلام هو الذي يميز الإنسان من الحيوانات: واللسان يميز الأمم فيما بينها، ولا نعلم من أين يأتي إنسان ما إلّا بعد أن يتكلم. الاستخدام والحاجة يؤديان إلى تعريف كل شخص بلغة بلده، ولكن ما الذي يجعل هذه اللغة هي لغة بلده وليس بلد آخر؟ ينبغي الرجوع، لنجيب على هذا السؤال، إلى علة ترتبط بما هو محلي، وإلى ما هو سابق على الأعراف نفسها: الكلام، بوصفه المؤسسة الاجتماعية الأولى لا يدين شكله إلّا لأسباب طبيعية». ولكن فيما وراء تنوع اللغات الشفاهية، وحتى تضاعف «مواد التعبير» ووسائل الاتصال. هذه الوسائل الطبيعية هي المعاني وكل معنى له لسانه. انظر السابق ص 181.

8 - *المقال* *Second Discours*، p.147

9 - الرسالة L'Essai، الفصل الرابع، لمعرفة المزيد عن الأب لامي Lamy أحيلكم إلى دراسة



الجنيفي روديس ليفيس Rodis - Lewis، بعنوان: « منَظِر للغة في القرن السابع عشر: برنار لامي Bernard Lamy»، في *Le Francais moderne*, Janvier 1968, p. 19 - 50.، يذكرنا روسو في كتابه *الاعترافات Les Confessions* بكل ما يدين به للأب لامي: «أحد الكُتاب المُفَضَلين لديَّ، والذي مازلت أعاود مستمتعًا قراءة أعماله». (ص128). في فقرة أسبق: « هذا الميل الذي أشعر به تجاهه (سالومون Salomon (M. امتد إلى الموضوعات التي عالجها، وبدأت أبحث عن الكتب التي يمكن أن تعينني على فهمه أكثر. هؤلاء الذين خلطوا التفاني بالعلوم كانوا أكثر الناس موافقة لي. أمثال هؤلاء الآباء وخاصة آباء L`Oratoire و Port - Royal، فقد عكفت على قراءة أعمالهم بل بالأحرى على التهامها، ووقع بين يدي حينها كتاب الأب لامي وعنوانه «*Entretiens sur les sciences* *محاورات حول العلوم*»، هذا كان بمثابة تمهيد لمعرفة الكتب التي تعالجها، قرأت الكتاب وعاودت قراءته مائة مرة: وخلصت إلى اتخاذه دليلًا مرشدًا لي». (ص.232). يمكن أن نبين أكثر من ترابط بين نظريتين للغة، ولاسيما ما يتعلق بالروابط بين الكلام والكتابة. يمكن أن نقرأ في كتاب *البلاغة La Rhétorique* للأب لامي: « الكلمات على الورقة مثل جسد ميت مُسجى على الأرض. هي كلمات مؤثرة في فم من ينطق بها، فاقدة للحياة على الورق عاجزة عن إنتاج نفس الآثار». (ص 285). و« الخطاب المكتوب ميت»، « النبرة، الإيماءات، سمت وجه المُتكَلِم تدعم كلماته» (نص عليها G.Rodis - Lewis, art. Cit.,p27)...

10 - الفصل التاسع، انظر أيضاً الفقرة الخاصة بـتأثير المناخ على الحضارة (Pl. t. III, p.531) وكتاب *في علم الكتابة De la grammatologie*, p.360 sq.

11 - المرجع السابق.

12 - مع تحديد القطيعة المطلقة التي ينبغي أن تفصل - مباشرةً وبنيويًا - الطبيعة واللغة أو المجتمع، أشار روسو إلى « إلى الآلام لا تُطاق وإلى الزمن اللانهائي يدين الإبداع الأول للغات « (*Discours*,p146) وإلى «تقدم لا يكاد يُحس للبدايات»: « لأن كلما كانت الأحداث بطيئة التتابع كلما كانت عصية على الوصف» (ص. 167).

13 - هذه الطرق الثلاثة للكتابة تتجاوب بالضبط تقريبًا والحالات الثلاثة المتنوعة التي تنتظم تحتها مجموع البشر في دولة. رسم الأشياء يناسب الشعوب البدائية، علامات الكلمات والجمل، وحتى الشعوب البربرية، والأبجدية، والشعوب المتحضرة « (الفصل الخامس).

«ينتمي إلى القسمة السابقة الحالات الثلاث للإنسان المعتبر بالنسبة للمجتمع. البدائي صياد، البربري راعي، الرجل المدني فلاح». (الفصل التاسع).

14 - انظر، *De la grammatologie*, p 57 et 429.

15 - « *La statification du langage* « *تنضيد اللغة*، 1954، في *Essais linguistiques*,p56 مقالات لغوية، و *Prolegomenes a une theorie du langage*, 1943, tr. Fr. Canger, Ed. De Minuit, 1971.

مقدمة لنظرية اللغة، 1943. ترجمه إلى الفرنسية كانجيه، 1973.

16 - انظر مثلًا: *Current Issues in linguisticTheory* ,(1964), p.23 et sq، في النظرية اللغوية



17 - مثلًا في الجزء الأول *للمقال الثاني**second Discours* عندما وصف روسو النظام الذي بموجبه يتم إنتاج « تقسيم الخطاب إلى أجزائه المكونة له»، أصل التمييز بين الفاعل والصفة، بين الفعل والاسم، انطلاقًا من اللاتمييزية البدائية (« منحوا كل كلمة معنى جملة كاملة»...» الموصوفات لم تكن في البدء إلّا بعض أسماء أعلام ». «المصدر - حاضر المصدر - هو الزمن الوحيد للأفعال، وبالنسبة للصفات الفكرة لم تكد تتطور إلّا بصعوبة شديدة لأن كل صفة هي كلمة مجردة، ولأن التجريد عملية شاقة للروح »، الخ (ص 149)، الوصف، أيضًا كما هو شانه بالطبع، هو لنظام أكثر مما هو لتاريخ؛ على الرغم من أن هذا التمييز الأخير ليس موائمًا في إطار منطق المُكمل المتمم.

الشكل ومُراد القول





الشكل والمعنى

حاشية على فينومينولوجيا اللغة

النسخة الأولى لهذا المقال نشرت في المجلة الدولية للفلسفة.

.La Revue internationale de Philosophie,1967 - 3,no 81

الشكل هو أثر ما لا شكل له

أفلوطين

لم تنقد الفينومينولوجيا الميتافيزيقا في واقعها إلّا لترممها. صارحتها بواقعها لتلفت انتباهها إلى جوهر مهمتها، وإلى تفرد مخططها الأصلي. يذكرنا كتاب *تأملات ديكارتية* *Méditations cartésiennes* بهذا الأمر في صفحاته الأخيرة: «في مقابل التأمل «المغامر»، وفي مقابل الميتافيزيقا «الساذجة» و« المتدهورة»، ينبغي أن نعود إلى المشروع النقدي «للفلسفة الأولى». إذا ما كان بعض الميتافيزيقيين قد أيقظوا الارتياب فيها، وإذا ما كان مجمل الميتافيزيقا في واقعها قد أصبح «معلقًا» بفعل الفينومينولوجيا، فهذه الأخيرة لا تستبعد «الميتافيزيقا بصفة عامة».

ويمكن *لمفهوم* الشكل أو الصورة أن يُستخدم كمفهوم مُوَجِّه لنا إذا ما أردنا - في إطار الفينومينولوجيا - أن نتقصى هذه الحركة الخاصة بالنقد التطهيري. وإذا كانت كلمة شكل هي ترجمة شديدة الالتباس لعدة كلمات يونانية، فنحن نستطيع مع ذلك أن نطمئن إلى أن كل هذه الكلمات اليونانية تحيل إلى المفاهيم المؤسسة للميتافيزيقا. ومع إعادة كتابة كلمات يونانية مثل (*eidos* و*morphé*، الخ) في اللغة الفينومينولوجية، ومع اللعب على الاختلافات بين اليونانية واللاتينية والألمانية أراد هوسرل بالتأكيد طرح المفاهيم من التفاسير الميتافيزيقية الطارئة، الآتية متأخرًا، والمُدَانَة بتركها - بوصفها مستودعًا للكلمة - كل شحنة الترسيب اللامرئي[1]. ولكن كان ذلك دائمًا من أجل إعادة تشكيل - عند معارضة *الأوائل*، أفلاطون وأرسطو - معنى *أصلي* كان قد بدأ ينحرف عن أصله منذ تسجيله الأول في التراث.

وسواء تعلق الأمر بتحديد كلمة ماهية eidos في معارضتها الأفلاطونية «*الشكل*» (*form*) (في إشكالية المنطق والأنطولوجيا الشكليين)، أو بتحديد كلمة *morphé* (في إشكالية تأسيس «التعالي» transcendantale وفي علاقاتها بال*هيولي* *hylé* في معارضتها لأرسطو، ظلت قوة النقد وحذره وفعاليته ضمن ما هو ميتافيزيقي وذلك طبقا لمنبع النقد ذاته. كيف يمكن للأمر أن يكون غير ذلك؟ بما إننا نستخدم مفهوم



الشكل، حتى لو كان ذلك من أجل نقد مفهوم *آخر* للشكل، كان ينبغي علينا أن نلجأ إلى بديهة أن للمعنى مقرًا. ولا يمكن أن يكون لهذه البديهة من مكان إلّا لغة الميتافيزيقا. نحن نعرف في هذه الأخيرة ما يعنيه «الشكل»، ونعلم كيف تنتظم إمكانية تغيراته، وما هي الحدود والمجال الذي تقف عنده وفيه كل المعارضات المتخيلة بصدده. إن نظام المعارضات الذي يمكن في إطاره أن يتم التفكير في شيء - مثل الشكل وشكلانية الشكل - هو نظام نهائي. لا يكفي، إذن، أن يُقال أن الشكل له معنى، أو مركز *يقين* أو أن جوهره متاحٌ لنا بوصفه كذلك: في الحقيقة، هذا المفهوم لم يسمح لنفسه، بل لم يسمح لنفسه أبدًا بالانفصال عن مفهوم الظهور، المعنى، اليقين، الجوهر. وحده الشكل *يقيني*، وحده الشكل له جوهر أو هو الجوهر، وحده الشكل *يقدم نفسه* بوصفه كذلك. ها هنا نقطة تأكيد لم يستطع أي تفسير للجهاز المفهومي الأفلاطوني أو الأرسطي أن يزحزحها. كل المفاهيم التي استطعنا ترجمتها أو تعريفها eidos أو morphé تحيلنا *بصفة عامة إلى الحضور*. الشكل هو الحضور ذاته. والشكلانية هي ما يظهر نفسه عامةً في الشيء، ما يمنح نفسه للرؤية، ويمنح نفسه للفكر. يتم التفكير في الفكر الميتافيزيقي ومن ثم الفينومينولوجيا بوصفهما شكلًا، ومن خلالهما يتم التفكير في الفكر بوصفه فكرًا للشكل، وشكلانية للشكل. ليس هناك إذن من شيء هنا إلّا الضروري ونستطيع أن نلاحظ علامة أخيرة على ذلك في تحديد هوسرل *للحاضر الحي* (lebendige Gegenwart) بوصفه *«الشكل»* الأقصى والعالمي والمطلق للتجربة المتعالية بصفة عامة.

وعلى الرغم أن امتياز *النظرية* في الفينومينولوجيا ليس بالبساطة التي أردنا أن نقدمها بها أحيانًا. وعلى الرغم أن النزعات التأملية التقليدية كانت موضع مناقشة عميقة، إلّا أن الهيمنة الميتافيزيقية على مفهوم الشكل لم تدع مجالًا حتى لبعض الامتثال للنظر. هذا الامتثال سيكون دومًا خضوع *المعنى* للنظر، خضوع المعنى لمعنى المرئي، بما أن المعنى بصفة عامة هو المفهوم ذاته في كل المجال الفينومينولوجي. نستطيع أن نبسط القول هنا في كل ما تتضمنه هذه *الإتاحة للنظر*، ويمكن لنا أن نصنع ذلك في اتجاهات شتى بل وانطلاقًا من أكثر مناطق الإشكالية والنص الفينومينولوجي تنوعًا: أن نبين مثلًا كيف تسمح هذه الإتاحة للنظر وهذا المفهوم للشكل بتداول النظرية الخفية للعمل الفني، الخ بين مشروع الأنطولوجيا الشكلية ووصف الزمن أو ما بين الذوات L`intersubjectivité

لكن، إذا لم يكن المعنى هو الخطاب، وعلاقة المعنى بالخطاب، فإن هذه الإتاحة



للنظر تستحق بلا شك انتباهًا من نوع خاص. كذلك هل اخترنا هنا أن نغلق هذه الزاوية وأن نقترب بالأحرى من النص الخاص بمقام اللغة في كتاب *أفكار 1 Idées I*. هناك تداول من نوع ما بين تحديد هذا المقام وبين الامتياز الممنوح للشكل وبين هيمنة النظري، تداول ينتظم في منظومة. ومع ذلك فإن الانسجام بين هذه العناصر يبدو وكأنه يُعزى إلى أمر خارج عما بين هذه العناصر من علاقة، يُعزى إلى الخارج الذي تكونه العلاقة بالنسبة للشكل. أنه هذا التداول أو هذا القلق المتعثر الذي نريد أن نقف على بعض علاماته بشكل مبدئي هنا. وفي هذا الصدد نسمح لأنفسنا بهذا التأكيد الذي لا يعارض به كتاب *أفكار* 1 كتاب *بحوث منطقية* في هذه النقطة فحسب، بل بالعكس يوضحها باستمرار، ولكن ما من شيء فيما - وراء كتاب *أفكار* 1 طرح بوضوح هذا التحليل للمناقشة أبدًا.

مُراد ـ القول في النص:

خلال أكثر من ثلثي الكتاب، كل شيء يمضي كما لو كانت التجربة المتعالية صامتة، غير مسكونة بأية لغة، أو بالأحرى خالية من أي *تعبيرية* بوصفه كذلك، بما أنه، منذ كتاب *البحوث المنطقية*، حدد هوسرل، في الواقع، الجوهر أو *télos* اللغة بوصفه *تعبيرًا* (Ausdruck). يستمر الوصف المتعالي للأبنية الأساسية لكل تجربة حتى القسم ما قبل الأخير منها دون حتى أن تُمَس مشكلة اللغة مَسًا خفيفًا. لقد تم ذكر عالم الثقافة والعلم، ولكن إذا ما كانت محمولات الثقافة والعلم، في الواقع، غير قابلة للتصور خارج عالم اللغة، فإننا نعطي لأنفسنا الحق لأسباب منهجية، في أن لا نقدر «طبقة» التعبير، وأن نضعها مؤقتًا بين قوسين.

هذا الحق، ما كان لهوسرل أن يمنحه لنفسه إلّا على افتراض أن التعبير يُشكل «طبقة» أصلية ومحددة بصرامة للتجربة. أن تكون أفعال التعبير فريدة وغير قابلة للاختزال فهذا هو ما قدم كتاب *البحوث المنطقية* الدليل القاطع عليه وهو ما ظل أيضًا مُسَلَّمًا به في كتاب *أفكار* 1.

نستطيع إذن أن نصل عند لحظة ما من الرحلة الوصفية لهذه التعبيرية في هذين الكتابين إلى اعتبار التعبير اللغوي مشكلة مُحاصرة، ونحن نعرف مسبقا، وعند النقطة التي نتناولها هنا، أن «طبقة اللوجوس» سوف يتم تضمينها في *البنية الأعم للتجربة*، تلك التي وصفنا أقطابها وعلاقاتها المتبادلة منذ قليل: التقابل أو التوازي بين noèse (العقل بوصفه عملية التفكير) وnoème (الفكرة بوصفها محتوى الفكر). من المفهوم



إذن، مسبقًا، أنه على الرغم من درجة الأصالة التي تتمتع بها طبقة اللوجوس، فيجب عليها أن تنتظم بحسب التوازي القائم بين الـ noèse والـ noème. ويتم تناول مشكلة «مُراد - القول» (bedeuten)[2] في الفقرة رقم 124 التي تحمل العنوان التالي: «الطبقة الـ noético - noématique للوجوس». فعل ومحتوى مُراد القول (Bedeuten und Bedeutung). تتضمن استعارة ال*طبقة* أمرين: من جهة مُراد - القول مؤسس على شيء آخر غير ذاته، وهذه التبعية سوف تتأكد بلا توقف عبر تحليل هوسرل. ومن جهة أخرى، يُشكل مُراد القول طبقة يمكن لوحدتها أن تكون محددةً بدقة. بيد أنه، إذا كانت استعارة الطبقة مؤتمنة طيلة هذه الفقرة، فهي مشكوك فيها في السطور الأخيرة. هذا الارتياب ليس بلاغيًا خالصًا، فهو يبين عن قلق عميق إزاء أمانة الوصف للخطاب. إذا كانت استعارة الطبقة لا تتجاوب والبنية التي نريد وصفها، فكيف أمكن لها أن تُستخدَم طيلة هذا الوقت؟ «في الواقع، لا ينبغي أن نبالغ في تقدير صورة الطبقات، التعبير ليس نوعًا من الطلاء اللامع أو الرداء الإضافي، إنها صياغة شكلية روحية تمارس وظائف جديدة قصدية إزاء الطبقة القصدية التحتية والتي تأثرت في علاقة تبادلية بالوظائف القصدية لهذه الطبقة التحتية»[3].

يتجلى هذا الارتياب إزاء الاستعارة في اللحظة التي يصبح فيها تعقيدٌ جديدٌ للتحليل ضروريًا. لقد أردت فقط أن أشير هنا إلى أن الجهد المبذول لعزل «طبقة» التعبير المنطقية يلاقي، قبل ملاقاته *لصعوبات موضوعه*، صعوبات مقام منطوقه énnonciation.

الخطاب الدائر حول منطق الخطاب تربكه لعبة الاستعارات. مثل استعارة الطبقة التي ليست الاستعارة الوحيدة المربكة كما سنرى فيما بعد.

وسواء تعلق الأمر بملاحقة ما يؤكد على الوظيفة المنطقية الخالصة في الخطاب، أو ملاحقة جوهر اللغة، فكلاهما يتم تعريفه هنا بوصفه *منطقي*، وبالمثل نجد في كتاب *البحوث المنطقية* أن نظرية الخطاب تقوم باختزال الكتلة الهائلة لما هو في اللغة ليس منطقيًا خالصًا في قيمتها الخارجية، وهذا ما يبين لنا في مستهل التحليل الهوسرلي. ثمة استعارة تفضح، أصلًا، صعوبة هذا الاختزال الأولي. وهي الصعوبة نفسها التي نجدها في نهاية الفقرة التي تدعو إلى تفسيرات جديدة وتمييز جديد. وهي دعوة كان لها أن تُؤجَل وتُجَدَد. «سوف يشتبك بكل الأفعال المُقدرة حتى هذه اللحظة طبقات الأفعال التعبيرية تلك التي تكون منطقية بمعنى خاص، وتلك التي تتطلب، وعلى نحو ليس بأقل من الأفعال السابقة، توضيحًا للتوازي القائم بين الـ noèse والـ noème. نحن



نعرف الغموض العام والذي لا يمكن تفاديه للمعجم المشروط بهذا التوازي والذي يبرز أينما كانت العلاقات المعنية هنا مواتية في اللغة».

يشكل *الاشتباك* (Verwebung) في اللغة نسيجًا لما هو لغة خالصة في اللغة، ولسائر خيوط التجربة. تحيلنا كلمة الاشتباك هذه إلى هذه المنطقة الاستعارية: «الطبقات» «منسوجة». تداخلها هو من الالتحام بحيث لا نستطيع أن نميز حبكتها من سلاسلها. فإذا ما كانت طبقة اللوجوس ببساطة مؤسسة، لاستطعنا أن نقتطعها وأن نظهر أسفلها الطبقة التحتية للأفعال والمحتويات غير التعبيرية. ولكن، بما أن هذه البنية - العليا تعمل وبطريقة أساسية وحاسمة كاستعادة للطبقات التحتية، فنحن، منذ بداية الوصف، مضطرون لربط الاستعارة النصية الخالصة إلى الاستعارة الجيولوجية: ذلك أن النسيج يعني النص، والخطابي يتعلق باللا - خطابي، وتختلط «الطبقة» اللغوية «بالطبقة» ما قبل - اللغوية، وفق نظام ينسقه نصٌّ من نوع ما. نحن نعرف سلفًا، وهوسرل أيضًا يقر بذلك، أن الخيوط الثانوية، على الأقل وبالفعل، سوف تؤثر على الخيوط الأولية. إنها على وجه الدقة عملية البدء (ordiri) التي لا تسمح بالإمساك به قط، فيما يُحبك بوصفه لغةً، وذلك لأن الحبكة الخطابية تجعل نفسها غير معروفة بوصفها حبكة وتحتل مكان السلسلة التي لم تسبقها حقيقةً. هذا النسيج متعذر حله إلى الحد الذي يكون فيه دالًا بكليته. *الخيوط غير التعبيرية ليست بلا دلالة*. وقد بين هوسرل في *البحوث المنطقية* أن دلالتها ببساطة ذات طبيعة *إشارية*.

وفي الفقرة التي تشغلنا هنا، يقر هوسرل بأن الكلمات «إرادة القول ومحتوى مُراد القول» يمكن لها أن تتجاوز حقلها «التعبيري» عن سعة: نحن نستهدف فقط فعل «إرادة - القول» ومحتوى مُراد - القول». في الأصل، لا ترجع هذه الكلمات إلّا للمجال اللغوي وإلا لمجال «التعبير». ولكن لا يمكن لنا أن نتفادى - وهنا نخطو في ذات الوقت خطوة حاسمة في المعرفة - سماع ما تريد هذه الكلمات أن تقوله، وأن نجعلها تحتمل تغييرًا موائمًا يسمح لها بأن تنطبق بطريقة ما على كل الفلك ال noético - noématique: إذن ينطبق على كل الأفعال سواء أكانت مندمجة أو غير مندمجة بأفعال التعبير».

أمام هذا النسيج الذي يتعذر حله، أمام هذا الاندماج (*Verflechtung*)[4] الذي يبدو وكأنه عَصّي على التحليل، لا تثبط همة الفينومينولوجيا. إذ ينبغي لصبرها ودقتها أن يفككا ربطة الخيوط. وهو ما يتفق و«مبدأ مبادئ» الفينومينولوجيا. إذا ما كان الوصف لا يبرز، أرضية هي، على نحو بسيط ومطلق، الأرضية المؤسسة للدلالة بصفة عامة.



فإذا ما كانت الأرضية حدسية ومستقبلة، وإذا كانت عبارة عن قاعدة من الصمت لا تؤسس الخطاب في الحضور المُعطى أصلًا للشيء نفسه، وإذا ما كان نسيج النص، هو بكلمة واحدة، غير قابل للاختزال، فهذا يعني أن الوصف الفينومينولوجي لم يخفق فحسب، بل أن «المبدأ» الوصفي نفسه ينبغي له أن يكون موضع تساؤل. ذلك أن الرهان على فك هذا الاشتباك المُدمج هو الحافز الفينومينولوجي نفسه.

الكتابة في المرآة:

يبدأ هوسرل بتحديد المشكلة، بتبسيط أو تطهير معطياتها. فهو يصدر عن نفي مزدوج، أو إذا شئنا عن اختزال مُضاعف، وذلك وفق ضرورة كان قد أثبت شرعيتها في *البحوث المنطقية* بما لا يجعلها موضع تساؤل البتة. *من جهة*، نضع الواجهة الحسية للغة خارج المسار، أي واجهتها الحسية وليست المادية، والتي يمكن أن نطلق عليها «الجسم الخاص» الحيوي للغة. بما أن التعبير يفترض بحسب هوسرل قصدًا لإرادة القول (Bedeutungsintention) فإن الشرط الأساسي له هو الفعل الخالص للقصد الذي يبث الحياة بطريقة غامضة في الجسم الذي يتحد به ويمنحه حياته.

إنه اتحاد غامض بين القصد المُغْلِم والمادة المُغْلَمَة، اتحاد يسمح هوسرل لنفسه بفصله عن المبدأ، ومن أجل هذا من *جهة أخرى* يؤجل هوسرل وللأبد فيما يبدو مشكلة الوحدة بين الوجهين، مشكلة وحدة الروح والجسد. « نحن ننطلق من التمييز المعروف تمامًا بين الوجه الحسي للتعبير، وجه، إذا أمكننا القول، لجسدها الخاص، ووجه غير حسي، «روحي». ليس علينا أن نلتزم بمناقشة ضيقة حول الوجه الأول، ولا بالأحرى حول الهيئة التي بموجبها يتحد الوجهان. ومن البديهي أنه تحت هذا العنوان يُشار إلى المشكلات الفينومينولوجية التي لا تخلو من أهمية».[5]

بهذا الحذر المُضَاعَف الذي اتخذناه، بدت لنا حدود المشكلة على نحو أفضل: ما هي الملامح المميزة التي تفصل بصفة أساسية طبقة التعبيري عن طبقة ما قبل - التعبيري، وكيف نخضع آثار الواحدة منهما على الأخرى لتحليل الماهوي؟ هذا السؤال لن يحظى بصياغته الكاملة إلّا بعد بعض التقدم في التحليل: «...كيف ينبغي لنا فهم «تعبير» «المُعَبَر عنه»؟ كيف يتعلق المُعاش التعبيري بالمُعاش غير التعبيري وكيف يُصاب هذا الأخير بتدخل العبارة؟ سنجد أنفسنا هنا نحيل إلى «القصد» منهما، وإلى «معناهما الملازم»، إلى «المادة» وإلى النوعية (أي إلى سمة فعل القضية)، وإلى الاخْتلاف الذي يفصل من جهة هذا المعنى وهذه اللحظات الماهوية والقارة فيما



قبل التعبيري، ومن جهة أخرى ما تريد أن تقوله الظاهرة التعبيرية نفسها مع اللحظات الخاصة بها، إلخ. يبين لنا الأدب المعاصر بشتى الطرق إلى أي مدى المشكلات الخطيرة - التي قد أشرنا إليها للتو - هي عادة عرضة لما يحط من شأن معناها التام والعميق».

لقد كانت هذه المشكلة بالتأكيد مطروحة من قبل، خاصة في بداية البحث السادس من كتاب *البحوث المنطقية*.

ولكن السبيل الذي يقودنا هنا إلى هذه المشكلة مختلف، ليس فقط لأسباب شديدة العمومية (مدخل إلى إشكالية هي متعالية بوضوح، استدعاء لمفهوم الnoeme، عمومية معروفة لبنيةnoetico - noematique)، ولكن بصفة خاصة من خلال التمييز الطارئ على المسافة بين مفهومي المغزى ومُراد القول. وذلك ليس لأن هوسرل يقبل الآن التمييز الذي طرحه فريجهFrege، والذي كان قد عارضه من قبل في *البحوث المنطقية*(6)، وإنما لأن هوسرل قد وجد أنه من المريح الاحتفاظ بالزوج - bedeuten Bedeutung بمعنى مُراد - إرادة القول والقول التعبيري، والخطاب بمعناه الحقيقي، ومن ثم يمتد بمفهوم المغزى إلى مُجمل الوجه النيومي للتجربة سواء أكانت تعبيرية أم لم تكن[7].

وبمجرد ما يفيض اتساع المعنى ويتجاوز على نحو مطلق معنى مراد - القول، سيتمكن الخطاب دائمًا من استنفاد معناه. لن يستطيع بطريقة ما إلّا أن يكرر *أو يعيد إنتاج* محتوىً معنى لا ينتظره ليكون ما هو عليه[8]. وإذا كان الأمر كذلك فإن الخطاب لن يصنع شيئًا سوى أن يحمل إلى الخارج معنىً مُكَوَّنًا بدونه وقبله. ها هنا واحدة من الأسباب التي من أجلها يكون جوهر مُراد - القول المنطقي مُعَرَّفًا بوصفه تعبيرًا. الخطاب في جوهره تعبيري لأنه يتمثل في الحمل إلى الخارج إلى *تخارج* محتوى الفكر الجواني. وهذا ما لا يسير بدون «الهذا نفسه sich ausserne» الذي يتحدث عنه المبحث الأول من كتاب البحوث المنطقية (§7).

بحوزتنا، إذن ومن قبل، الملمح المميز للطبقة التعبيرية، فإذا ما كانت هذه الطبقة تستنطق معنىً مؤسسًا فحسب، على نحو فيزيقي أو غير فيزيقي، فهي، أساسًا، معيدة للإنتاج أي غير منتجة. يتوجه تحليل هوسرل صوب هذا التعريف في خطوة أولى: «طبقة التعبير - وهذه هي طرافتها - ليست منتجة، وذلك إذا ما نظرنا بشكل مجرد إلى أنها تعلى نحو الدقة وتمنح العبارة لكل المقاصد الأخرى. أو إذا شئنا قلنا *إنتاجيتها*،



إنتاجها noèmatique مستنفد في فعل التعبير وفي شكل المفهوم الذي يطرأ مع فعل التعبير».

تتجسد عدم الإنتاجية الخاصة باللوجوس، إذا استطعنا قول هذا، في الوصف الهوسرلي، فهي تتيح نفسها *لإغواء* استعارتين لا نستطيع ألا أن نعيرهما انتباهنا هنا.

يبدو أن الاستعارة الأولى لم يلحظها هوسرل. فهي تتنقل بين كتابة ومرآة. هي بالأحرى تقول الكتابة في مرآة، فلنتتبع هذا التأسيس.

يلجأ هوسرل، في عرضه للفارق ما بين *المغزى ومراد القول*، إلى مثال حسي مُدرَك.

أي الإدراك الحسي الصامت لـ«هذا أبيض»، بطريقة ما، يكون منطوق «هذا يكون أبيض» مستقلًا تمامًا عن تجربة الإدراك. وهو أمر معقول حتى بالنسبة لشخص ليس لديه هذا الإدراك الحسي. وقد برهن كتاب *البحوث المنطقية* على ذلك بدقة. يتضمن هذا الاستقلال للقيمة التعبيرية أيضًا استقلالًا *للمعنى* المُدرك حسيًا. ونستطيع توضيح هذا *المعنى*: « لا يقتضي هذا النهج بأي حال من الأحوال « عبارة» بمعنى الكلمة ولا بمعنى مُراد - القول الشفاهي، ويمكن لهذا الأخير حتى أن يكون هنا حاضرًا مستقلًا عن الكلمة المنطوقة (كما في حالة لو كنا «نسيناه»).

ومن ثم، فالنفاذ إلى مقام المنطوق لا يضيف شيئًا للمعنى، أو لن يضيف إليه في كل الأحوال أي محتوىً للمعنى، ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا العقم أو بالأحرى بسببه، يكون ظهور العبارة، على نحو دقيق، جديدًا. ذلك أنه بطريقة ما، لن تفعل العبارة شيئًا سوى إعادة نشر المعنى الـnoématique في حين أن العبارة، هي على نحو دقيق، مبتكرة، وبما أنها لا تضيف ولا تعدل شيئًا، فهي تستطيع دائمًا ومن حيث المبدأ أن تكرر المعنى حين تجعله يصل إلى «شكل المفهوم»: «... إذا كنا قد «*فكرنا*» أو «*عرضنا فكرتنا*» «هذا يكون أبيض» فنحن في حضرة طبقة جديدة، مُتَحِدَة على نحو حميمي « بالمغزى الخالص بوصفه كذلك» الذي له طابع الإدراك الحسي. وبهذه الطريقة، يكون كل ما نتذكره وكل ما نتخيله بوصفه كذلك، قابلًا للتوضيح وللتعبير عنه. كل «مغزى بوصفه كذلك»، كل مغزى بالمعنى نيومي (نقصد بذلك النواة noématique) قابلة، أيًا كان الفعل، لتلقي عبارة بواسطة محتوى مراد القول. كل مغزى(viséGemeint) بوصفه كذلك، وكل معنى (visée Meinung) بالمعنى الـnoématique (*ويُفهم من ذلك النواة الـnoématique) قابل، أيًا ما كان الفعل لتلقي عبارة بواسطة محتوى لـ«مُراد القول»*.



يضع هوسرل، إذن، قاعدة عالمية مفادها أن مراد القول المنطقي هو فعل تعبيري. كل شيء ينبغي له - من حيث المبدأ - أن يتمكن من القول، كل شيء ينبغي له أن يتمكن من الوصول إلى عمومية المفهوم التي تُكَوِّن بالضبط منطق اللوجوس، وهذا ليس رغمًا عن، وإنما بفضل تفرد نطاق التعبير المنطقي، والذي يتمثل تفرده هذا، في الواقع، في عدم تفرده، أي في انزوائه بوصفه شفافية غير منتجة إزاء المعنى.

ولكن ينبغي لهذه الشفافية أن تكون ذات قوام: ليس فقط من أجل *التعبير*، وإنما، أولًا، من أجل أن تتيح نفسها *للانطباع* هذا الذي سوف تتركه لما بعد للقراءة: « من وجهة النظر الـ noétique ينبغي لكلمة «تعبير» أن تشير إلى طبقة مخصوصة من الأفعال: وينبغي على كل الأفعال الأخرى، كلٍ منها على طريقته، أن تتكيف مع هذه الطبقة، وأن تذوب فيها بطريقة ملحوظة، بحيث في كل مرة، ينطبع معنى الفعل الـ noématique وفيه بالتالي علاقته بالموضوعية، والتي *ستنطبع* «بطريقة مفهومية» في اللحظة noématique التي يتم فيها التعبير عنه».

هكذا ينبغي للنيومي noéme ما قبل التعبيري، وللمعنى ما قبل اللغوي أن ينطبع على النيومي التعبيري، وأن يجد علامة مفهومه في محتوى مراد القول، وحتى يقتصر النيومي على معنى مؤسس يحمله إلى الخارج، وفي ذات اللحظة يصلِ به دون تحريفه إلى عمومية المفهوم والتعبير عما تم التفكير فيه مسبقًا. ينبغي تقريباُ أن يكون القول مكتوبًا ليكون ثنائيًا بديلًا عن كل ذلك بشكل أمين. ينبغي للعبارة أن تتيح نفسها لانطباع المعنى في ذات اللحظة التي تعبر فيها عنه. ينبغي لخاطرة المغزى Sinnأن تُسجَل في مراد القول Bedeutung، وينبغي لل noéme التعبيري - وهذه هي الصورة الجديدة لعدم إنتاجيته - أن يبذل نفسه بوصفه صفحة بيضاء أو شمعًا بكرًا، أو على الأقل طرسًا أو رِقًّا ممسوحًا قد استرد نقاء قابلية إدراكه ثانية. وبمجرد أن يؤدي تسجيل الانطباع عليه إلى قابليته للقراءة، سوف يتشكل النظام المنطقي للمفهوم بوصفه كذلك. يقدم الطرسُ نفسه، إذن، بطريقة مفهومة *begriffich*، مرنة، قابلة للإدراك، تصورية. يتم افتتاح نظام المفهوم بالعبارة، ولكن هذا الافتتاح هو تضاعف لتصورية موجودة سلفًا، بما أنها كان لها أن تنطبع أولًا على صفحة بيضاء من مراد القول. بحسب الضرورة الحتمية لهذين المفهومين، *الإنتاج والظهور* يتحدان في الانطباع - التعبير الخاصين بالخطاب.

ومثل ما يعتبره هوسرل هنا، ليس النظام الشفاهي بكل تعقيده « المشتبك» (فيزيقي وقصدي) ولكن القصد الذي مازال صامتًا لإرادة القول (اللحظة التي ظهرت فيها الإشارة إلى Bedeutung والتي هي أكثر من *المعنى*، ولكنها لم تنطق فعليًا وفيزيقيًا



بعد) ينبغي أن نخلص من كل ذلك إلى أن المعنى بصفة عامة، وهو معنى noématique كل مُعاش، هو شيء ما بطبيعته ينبغي له أصلًا أن *ينطبع في مراد قول*، وأن يترك أو يتلقى علامته الشكلية في Bedeutungالإشارة إلى، سيكون المعنى إذن ومن قبل نوعًا من الكتابة البيضاء والخرساء تتضاعف في مُراد القول.

لن يكون *لطبقة* Bedeutung، إذن، من أصالة إلّا إصالة من نوع *tabula rasa* *الصفحة البيضاء*، وهي عبارة استعارها التجريبيون من أرسطو تفيد بأن العقل قوة صرف كلوح لم يكتب فيه شيء بالفعل. ستطرح هذه الاستعارة مشكلات خطيرة، وهو ما نستشعره سلفًا. فإذا ما كان، بصفة خاصة، ثمة تاريخ ودوام أصليين للمفاهيم مكتوبين في مراد القول أصلًا، وإذا ما افترضنا أننا نستطيع فصلهما عن تاريخ اللغة والدال، فإنهما سيكونان دوما أقدم من المعنى، ويشكلان بدورهما نصًا. ولكن إذ كنا نستطيع أن نفترض عن حق أن ثمة بكارة نصية قد استقبلت *in illo tempore* الإنتاج الأول للمعنى، فينبغي تمامًا *وبالفعل*، أن يفرض النظام المنهجي لمُراد القول، بطريقة ما، معناه على المعنى، وأن يملي شكله، وأن يجبره على الانطباع وفق هذه القاعدة أو تلك، قاعدة نحوية كانت أو أية قاعدة أخرى. وهذا *«بالفعل»* ليس ضرورة تجريبية ضمن ضرورات أخرى، ولا نستطيع أن نضعه بين قوسين لنطرح أسئلة متعالية عن حق، بما أن حال إرادة القول لا يمكن تثبيته دون أن نحدد حال المعنى في ذات اللحظة. وضع هذا «الفعل الواقع » بين قوسين لهو قرار متعلق بحال المعنى بصفة عامة في علاقاته بالخطاب. *وهذا القرار* لا *يعتمد على الفينومينولوجيا وإنما يفتحها على حركة غير نقدية*. وعلى الرغم من أن هوسرل فيما يلي لم يضع أبدًا هذا «السبق» القانوني للمعنى بالنسبة لمراد القول موضع تساؤل (من الـ Sinn مقارنةَ بـbedeuten)، فإننا لا نرى بوضوح كيف يتواءم هذا السبق مع الفكرة الرئيسية اللاحقة، أي كيف يتواءم مع الفكرة الرئيسية لكتاب *أصل الهندسة l'Origine de la géométrie* مثلًا. هذه الفكرة الرئيسية هي، *في آن* وبدقة شديدة، الفكرة التي نتبعها في هذه الآونة، وهي أيضًا فكرة التاريخ الرسوبي للمُشار إليه. وحتى لو لم نأخذ في الاعتبار غير تاريخ المركزية المنطقية égologique، فكيف يتأتى لنا أن نفكر دومًا في الترميم المستمر لمراد القول في بكارته الأولى؟

التناظر الكتابي لم يلفت هنا انتباه هوسرل، فهذا التناظر مستدعى في استعارة أخرى. المنطقة التي ستتلقى البصمة ستكون حيادية.

قد استدعى هوسرل موضوع *Auspragung* المفهومي للتو، ويحدد حيادية المنطقة



بوصفها منطقة وسيط بلا لون خاص، بلا كثافة محددة وبلا قدرة على التكسر أو الانحراف. ولكن هذه الحيادية ليست حيادية الشفافية بقدر ما هي حيادية الانعكاس المرآوي: «وسيط قصدي أصلي يتيح نفسه لنا وملمحه الأساسي هو انعكاس (widerzuspiegeln) يحيل إلى المرآة) كل قصدية أخرى سواء بشكلها أو محتواها، ورسمها (abzubilden) بألوانها الأصلية ومن هنا يرسم فيها شكله هو الخاص للمفهومية.

أثر مضاعف للمنطقة الحيادية، علاقة مضاعفة للوجوس بالمعنى، من جهة *انعكاس* خالص وبسيط، *صورة منعكسة* تحترم ما تستقبله وترده، *ترسم* المعنى بوصفه كذلك بألوانه الأصلية الخاصة به، وتمثله بشخصها، إنها اللغة بوصفها Abbildung (نسخةً، صورةً، رسمًا، تمثيلًا). ولكن من جهة أخرى تفرض إعادة الإنتاج هذه العلامة البيضاء للمفهوم. فهي تُعلِم المعني في إرادة القول، وتنتج هذه اللا - إنتاجية الخاصة التي بدون تغييرها لشيء من المعنى *ترسم* شيئًا ما فيه. لقد أُنتِجَ المفهوم دون إضافة أي شيء للمعنى. نستطيع أن نتكلم هنا بمعنى ما عن *خيال مفهومي* وعن نوع من التخيل الذي سيعاود قصد المعنى في عمومية المفهوم. وهذه ستكون اللغة بوصفها Einbildung. لا تَرِد هاتان الكلمتان مصادفةً عند هوسرل: «سيكون الإنتاج غير المنتج للمنطق أصليًا من خلال هذه المسابقة الغريبة بين الـAbbildung (الشكل) والEinbildung (الخيال).

هل هذا تناقض؟ على كل الأحوال يُظهر هوسرل هنا شعورًا ما بالضيق. وما يدعو للتفكير مليًا هنا أنه يعزو اللاحسم المخيم على وصفه إلى الاستعارية العرضية في اللغة، وإلى ما يسميه بدقة صور (Bildlichkeit) الخطاب. هذا لأنه ينبغي للخطاب أحيانًا أن يستخدم صورًا ومجازات ومتشابهات - والتي سوف تكون كفضلات له - ينبغي للوجوس أن يصفها في آن بوصفها لا إنتاجية الـAbbildung (الشكل) وإنتاجية الEinbildung (الخيال). وإذا ما تم تدمير Bildlichkeit (الصور) في الخطاب الوصفي فهذا من شأنه أيضا تدمير التناقض الظاهر بين Abbildung (الشكل) وEinbildung (الخيال). لكن هوسرل لا يستفهم عما هو هذا الـbilden النووي في علاقاته مع اللوجوس. والفقرة التي نصصنا عليها عاليه تُستكمل هكذا: «ومع ذلك، ينبغي استقبال هذه الصيغ الجبرية - انعكاس، رسم - بحذر، لأن الاستعارية (Bildlichkeit)التي تطرأ على استخدامها يمكن لها أن تضللنا (irrefuhren) بسهولة». الاستعارة هي، إذن، وبكل معاني الكلمة مُغْوِيَة، وعلى الخطاب الفينومينولوجي أن يتصدى لهذا الإغواء.



القدرة - المحدودة للشكل:

إذا كان هوسرل يرتاب في كل *المحمولات* المٌعادة المعزوة إلى منطقة اللوجوس، فهو لا ينقد أبدًا مفهوم *الوسيط* نفسه. الطبقة التعبيرية هي وسيط أي أنها في آن عنصر *ووسيلة*، هي أثير مُستقبِل للمعنى ووسيلة لتوصيله إلى الشكل المفهومي. وغالبًا ما تظهر كلمة «وسيط» في الصفحات التالية. تمنح هذه الكلمة، على نحو دقيق، صفتها لمشكلة تاريخ المفاهيم الذي ذكرنا صعوبته للتو، والذي ربطناه بالموضوعات اللاحقة له في كتاب *أصل الهندسة*.

يصوغ هوسرل هنا بالضبط الصعوبة [٥] التي سوف تشكل الموضوع المركزي *لأصل الهندسة* فيقول: «الظواهر التي تعكس المصطلحين Bedeuten وBedeutung تكشف عن مشكَلات صعبة بشكل مدهش، مثل كل علم مُسَيَّر ببنيته النظرية وبكل الملامح التي ينطوي عليها ولها طابع «المذهب» (Lehre)(القضية، البرهان، النظرية) ليصل إلى الموضوعية في وسط «منطقي» على وجه الخصوص، في وسيلة التعبير ومشاكل التعبير وال Bedeutung تكون أول ما يواجهه الفلاسفة وعلماء النفس المشغولون بالمنطق العام، وهم أول من استوجبوا بحوثًا ماهويةeidétique ذات طابع فينومينولوجي عندما نسعى بجدية للوصول إليها في أساسها».

النظرية هي، إذن، الاسم الذي يُطلَق على ما لا يمكن له أن يستغنى عن الموضوعية في وسط ولا أن يتسامح في أن يطرأ أدنى انحراف عنها. لا يوجد معنى (Sinn) علمي بدون مُراد القول (bedeuten)، ولكن المعنى يُعزى إلى جوهر العلم استلزامَ المُحافظة على المعنى نفسه في مختلف أشكاله univocité بلا ظلال، والشفافية المطلقة للخطاب. العلم بحاجة بأن يكون ما هو بحاجة إليه (الخطاب بوصفه إرادة قول خالصة) لا يفيد إلّا في حفظ المعنى الذي يأتمنه عليه. ما من مكان يمكن فيه للخطاب أن يكون في آن أكثر إنتاجًا وغير مُنتج أكثر فأكثر إلّا إذا كان الخطاب أداة للنظرية.

هذا يؤكد تمامًا، إذا ما كانت هذه الإنتاجية غير المُنتجة هي الـtélos للتعبير، وأن الخطاب المنطقي - العلمي لم يكف أبدًا عن العمل هنا بوصفه النموذج لكل خطاب ممكن.

ينبغي لمُجمَل التحليل أن يتنقل بين مفهومين أو بين قيمتين. من جهة، ينبغي للخطاب المثالي أن يتمم الإحاطة أو *التطابق(Deckung)* بين الطبقة غير التعبيرية للمٌعنى والطبقة التعبيرية لمُراد القول، ولكن وللأسباب التي عرفناها من قبل هذه



الإحاطة أو التغطية ينبغي لها ألا تكون أبدًا اختلاطًا والتباسًا. وينبغي لعملية التوضيح والتمييز والتمفصل أن تتناول الطبقتين بوصفهما كذلك. سوف يقودنا الفارق بين التطابق والالتباس، إذن، إلى انفتاح مساحة إشكالية. وقد تسمح لنا هذه الصياغة بالمضي قدمًا في بحثنا.

في أفضل الأحوال، سيكون هناك حال تغطية كاملة للطبقتين، هناك، إذن، *توازي*. سيحترم مفهوم التوازي في آن التراسل التام وعدم الالتباس. وبحسب تطابق ينبغي علينا تأمله، سيلعب التوازي دورًا أكثر حسمًا مما هو عليه في الحال الذي استدعاه به هوسرل بوضوح لوصف العلاقة بين النفسي المحض والمتعالي.

لا يمكن لتوازي الطبقتين أن يكون تغطية كاملة إلّا إذا أعاد مُراد القول (إن لم يكن الخطاب الفعلي) إنتاج معنى الطبقة التحتية *بالكامل*. هناك دائمًا تغطية ما للطبقتين، بدونها لن تُنتج ظاهرة التعبير أصلًا. ولكن يمكن لهذه التغطية ألا تكون كاملة: «ينبغي، علاوة على ذلك، التشديد على الفارق بين التعبير *الكامل* (vollstandigem) وغير *الكامل* (unvollstandigem). وحدة المُعبِر والمُعبَر عنه في الظاهرة هي تمامًا الوحدة التي نجدها في التغطية في الإحاطة (Deckung)، ولكن ليس من الضروري أن تمد الطبقةُ العليا الطبقةَ السفلى بالكامل بوظيفتها التعبيرية. يكون التعبير كاملًا حين يطبع (auspraget)خاتم *مُراد القول المفهومي على كل الأشكال والمواد* (Materien) *المُصطنعة للطبقة التحتية*، ولا يكون التعبير كاملًا إلّا إذا كان لا يفعل ذلك إلّا على نحو جزئي: هكذا في حضور عملية معقدة مثلًا وصول سيارة تحمل ضيوفًا منتظرين منذ فترة طويلة، سوف نصيح في المنزل: السيارة! الضيوف! بالطبع سيتقاطع اختلاف التكامل هذا مع الوضوح والتمييز النسبيين» (§ 126).

يمكن لنا أن نعتقد حتى هذه اللحظة أن عدم تكامل التعبير وعدم توازي الطبقتين لهما قيمة الواقع أو الطارئ، وأنه حتى إذا كان مثل هذا *الواقع* يحدث غالبًا، ويكاد يصيب دومًا خطابنا في مجمله، *فهو لا يتعلق بجوهر التعبير*. يتعلق المثل الذي نص عليه هوسرل للتو، في الواقع، بلغة الحياة العادية. ويمكن لنا أيضًا أن نفترض أن التعبير العلمي لديه، على وجه الدقة، رسالة وقدرة تؤهلاه للسيطرة على هذه الظلال وترميم واستعادة تكامل المعنى المستهدف في التعبير.

بيد أنه مع المخاطرة بالتعرض لخطر المُسلمَة (القيمة غير المنتجة والمفكرة للتعبير)، سيبرز هوسرل أيضًا أن العبارة لا تتمتع بالكمال *الأساسي*، أي أن العبارة



بها نقص لا يمكن لأي جهد أن يتجاوزه أبدًا، لأن هذا النقص يتعلق، على نحو الدقة، *بالشكل المفهومي*، بالشكلية نفسها التي بدونها لن تكون العبارة ما هي عليه. وبينما بدا هوسرل، عاليه، راغبًا في الإلحاح على الطبيعة المفكرة المنتجة المكررة للعبارة، على son Abbiden، وفي المقابل، تحييد آثارها وعلاماتها، وقدرتها على التحريف أو الانعكاس son Einbilden، فهو الآن، وعلى العكس، يلح على انتقال أساسي للعبارة يمنعها وللأبد من إعادة طبع طبقة المعنى. لن تكون إرادة القول (bedeuten) أبدًا تكرارًا مضاعفًا للمعنى (Sinn): وهذا الفارق ليس بشيء أقل من فارق في المفهوم. يجب علينا أن نقرأ هذه الفقرة:

« إن العبارة لديها طريقة أخرى لتكون غير كاملة، طريقة مختلفة تمامًا (Eine total and. ere Unvollstandigkeit) عن الطريقة التي أشرنا إليها للتو: إنها تتعلق بجوهر التعبير بوصفه كذلك، أي بعموميته *(Allgemeinheit)*. «لِيُمْكِنْ» فعل يعبر عن التمني بشكل عام، صيغة الأمر تعبر عن الإمرة والقيادة. «سيمكن» فعل يعبر عن التخمين أو المتكهن به بوصفه كذلك، الخ. إن كل ما يُضيف إلى وحدة التعبير تحديدًا أكثر تضييقًا، سيصبح بدوره مُعَبَر عنه في العموم. إذ ينطوي معنى العموم الخاص بالجوهر على أن كل الملامح الخاصة بالمُعبَر عنه لا يمكن لها أبدا أن تنعكس(sich reflektieren) في العبارة. ليست طبقة إرادة - القول، ولا يمكن لها من حيث المبدأ أن تكون تضعيفًا أو تكرارا (Reduplikation) للطبقة التحتية».

مُحيلًا على كل إشكالية العبارات الكاملة وغير الكاملة في *البحوث المنطقية*، يعرض هوسرل قيم الطبقة التحتية التي لا يمكن لها من حيث المبدأ أن تتكرر في العبارة (سمات الوضوح، التمييز، التعديلات القصدية)، الخ».

هذا الإفقار هو شرط الصياغة العلمية. تمتد خاصية المحافظة على المعنى نفسه في مختلف أشكاله univocité بقدر ما نتخلى عن التكرار الكامل للمعنى في إرادة القول. لا نستطيع حتى أن نقول إذن أن عدم الكمال الفعلي، الطارئ، اللاجوهري اللاأساسي مُختزَل في غائية الخطاب العلمي (الغائية نظرية تقول أن كل شيء في الطبيعة موجه إلى غاية معينة)، أو أنها مُدرَجة بوصفها عائق مؤقت في أفق مهمة لانهائية. يتضمن télos الخطاب العلمي نفسه *وبوصفه كذلك* تخليًا عن الكمال. الاختلاف الفارق هنا ليس قصورا أو نقصانًا مؤقتا للمعرفية epistémè بوصفها خطابًا، النقصان هو المصدر الخاص، الشرط الإيجابي لنشاط هذا الخطاب وإنتاجيته. إنها حد القدرة العلمية أكثر ممّا هي قدرة القدرة المحددة لشكله.



الشكل «هو» - التباسه:

يبدو أن هذه الأطروحات تخص العلاقة بين شكل المنطوق ومحتوى المعنى، بين نظام إرادة - القول ونظام النيومي بصفة عامة. ومع ذلك فهي تتضمن قرارًا أساسيًا يخص هذه المرة *علاقة المنطوقات بعضها ببعض* فيما بينها من داخل النظام العام للتعبيرية. وحتى يمكن لعلاقة التعبير بالمعنى أن تتلقى التحديد الذي رسمناه للتو، ألا ينبغي لها أن تتعرف من قبل على امتياز مطلق لنمط ما من المنطوق؟ ألا توجد علاقة أساسية بين قيمة التشكيل formalité وبنية ما للجملة؟ وفي نفس اللحظة، ألا تتيح *سهولة المرور* من نمط ما للنيومي (أو تجربة المعنى) إلى نظام مراد القول، على نحو ما، لكل هذه الفينومينولوجيا إمكانيتها الخاصة بها؟

بهذا السؤال سنعود على أثر خطواتنا الأولى: ماذا عن مفهوم الشكل؟ كيف له أن يسجل الفينومينولوجيا في انغلاق الميتافيزيقا؟ كيف يحدد معنى الوجود في الحضور، بل الحاضر؟ ما الذي يجعله متواصلًا سرًا بهذا التحديد لمعنى الوجود الذي يمنحه بامتياز للتفكير في صيغة فعل المضارع، وحصرًا مع ضمير الغائب للمضارع المبني للمعلوم؟ ما الذي يدعونا للتفكير في هذا التواطؤ بين الشكل بصفة عامة (eidos,morphé) والفعل «يكون» (est, esti)؟

لنعزز علاقة هذه الأسئلة بنص هوسرل عند النقطة التي يتم فيها التعرف على الافتقار الشكلي بوصفه قاعدة للجوهر. تبزغ مشكلة العلاقة بين مختلف أنواع المنطوق إذن بشكل طبيعي. المنطوق في شكل الحكم: « هو يكون هكذا» il en est ainsi « هل هذا منطوق ضمن منطوقات أخرى؟ أليس هناك امتياز ما مدخر لهذا المنطوق في طبقة التعبيرية.

«من المهم استيضاح كل هذه النقاط، إذا كنا نريد حل واحدة من أقدم وأصعب مشكلات الـBedeutungssphare حتى الآن، فقد ظلت هذه المشكلة بلا حل مع غياب مبادئ اليقين الفينومينولوجي التي تتطلبها المشكلة: ما هي العلاقة التي توجد بين المنطوق بوصفه عبارة حكم وبين عبارات الأفعال الأخرى؟» (§ 127)

الإجابة على مثل هذا السؤال كانت مُعَدَّة، وضرورتها كانت معلنة عند خطوة من التحليل لم تكن قد انصبت بعد على طبقة التعبيرية. يتعلق الأمر إذن بالتأكيد على، من داخل المُعاش العملي والعاطفي، ومن داخل أفعال التقييم الجمالي والأخلاقي، الخ، التأكيد على «نواة» تسبيحة شكر لله رأي اعتقادية doxique تسمح دومًا بالتفكير في



القيم بوصفها موجودات (الأمنية بوصفها موجود مُتمَنى، المُستحب بوصفه موجودًا مستحبًا، الخ (§114).

نواة إذا استطعنا قول ذلك تشكل منطقية طبقة ما قبل - التعبير. وذلك لأن هذه الطبقة الصامتة تنطوي دومًا - أو لها دومًا القدرة على ترميم - علاقة بالشكل، فهي تستطيع دومًا أن تبدل تجربته العاطفية والقيمية، وعلاقته بما ليس موجودًا - حاضرًا، إلى تجربة في شكل موجود - حاضر(الجميل بوصفه موجودا - جميلًا، المرغوب بوصفه موجودًا - مرغوبا، المستقبل - المُخيف بوصفه موجودًا - مستقبلًا - مخيفًا مريبًا، المُتعذر بلوغه بوصفه موجودًا - متعذر بلوغه، وفي النهاية الغائب بوصفه موجودًا - غائبًا)، كما تستطيع أن تتيح نفسها بلا تحفظ للخطاب المنطقي المراقب من قبل شكل المحمول، أي المبني للمعلوم المضارع من فعل الكينونة [10].

في نظر هوسرل، هذا لن يختزل فقط أصالة originalitéالتجارب والخطابات العملية والعاطفية والقيميةaxiologique ولكنه سيضمن تشكيلًا formalisation لها بلا حدود [11].

بعدما أظهر هوسرل أن «كل فعل أو كل رابط فعلى ينطوي في ذاته على عامل منطقي ضمني أو صريح»(§ 117)، ما كان عليه إلّا أن يستخلص النتائج بالنظر إلى الاستعادة التعبيرية لهذه الأفعال، وللتأكيد أكثر من الكشف عن الامتياز الخاص بالرابطة «est» «يكون، يوجد» أو بالمنطوق المحمول. وفي اللحظة التي يكرر [12] فيها هوسرل السؤال في نطاق إرادة - القول، نجد الإجابة عليه مطلوبة مسبقًا، في الحقيقة، فليس علينا، إذن، إن كنا مندهشين أو محبطين. وكأنه يوجد هنا قاعدة للخطاب أو للنص: لا يمكن للسؤال أن يسجل إلّا في الشكل الذي تمليه عليه الإجابة التي ينتظرها. أي التي لم تنتظره. ينبغي فقط أن نتساءل كيف فرضت الإجابة شكل السؤال: ليس فقط وفق المبادرة الضرورية، والواعية والمحسوبة للذي يقود عرضًا منهجيًا، وإنما وفق طريقة ما وعن غير وعي منه.

نستطيع مثلًا أن نتساءل هنا إلى أي مدى لم تقد مرجعية الطبقة التعبيرية - وذلك قبل حتى أن تصير موضوعًا رئيسيًا - لم تقد سرًا تحليلات طبقة ما قبل التعبيرية وتسمح بأن تكتشف فيها نواة المعنى المنطقي في الشكل العالمي الذي يدعى أنه الشكل الصامت للموجود - الحاضر.

وإذا ما كان ثمة تواطؤ غير قابل للاختزال بين الوجود بوصفه موجودًا - حاضرًا



في شكل إرادة - القول(bedeuten) وبين الوجود بوصفه موجودًا - حاضرًا في الشكل المسمى بالما - قبل - تعبيري للمعنى (Sinn)، تواطؤ غير قابل للاختزال لم يعمل، لأنه لحم ما بين الطبقتين بما يسمح أيضًا برد الواحدة منهما إلى الأخرى ولتمفصلهما في مجمل هذه الإشكالية. أليست هذه منطقة القرار الذي نجمت عنه كل المشاكل التي رصدناها حتى الأن؟ [13]، هل انطلاقًا من هذا السؤال لم تصبح فكرة اللغة التعبيرية في حد ذاتها إشكالية؟ ومعها إشكالية إمكانية التمييز بين طبقة المعنى وطبقة مُراد - القول؟ خاصة، هل العلاقات بين الطبقتين يمكن التفكير فيهما تحت مصنف التعبير؟ أن يُقال، في الواقع، أن وصف البنية التحتية (للمعنى) كانت موجهة سرًا من قبل إمكانية فوق - بنيوية لإرادة القول، فهذا ليس من باب المعارضة، ضد هوسرل، ثنائية الطبقات ووحدة إحدى الممرات التي تصلهما الواحد بالآخر. وهذه ليست إرادة اختزال لطبقة في أخرى، ولا الحكم باستحالة الاستعادة الكاملة للمعنى في مراد القول.

هذا ليس إعادة بناء لتجربة (المعنى) بوصفها *لغة*، خصوصًا إذا كنا نقصد بذلك *الخطاب* أو النسيج اللغوي، ولا إنتاج نقد للغة انطلاقًا من الثراء الفائق الوصف للمعنى. إنه ببساطة تساؤل عن *علاقة أخرى* بين ما نسميه، على نحو إشكالي، بالمعنى *وبمراد القول*. وهذا يعني وحدة المعنى والكلمة في فعل الكينونة «يوجد» «يكون» «est»: التي لم تستطع أن تعد عن حق استعادة كل لغة في التكهن أو التنبؤ *النظري* إلّا لأنها مسبقًا على نحو غائي قد وعدت مراد القول بكل المعنى. وعن العلاقات بين فعل «يكون»*est* والشكلية بشكل عام. إنه في بديهة الest، في *البديهة نفسها* تقدم الفينومينولوجيا المتعالية نفسها مقدرةً في أعلى موح لها. والذي يتمثل في تكوين منطق وأنطولوجيا *شكليين* على نحو مطلق في آن واحد، وفي وصف تعالي *الحضور* للذات أو الوعي الأصلي.

يمكن إذن أن نفكر في أن معني *الوجود* كان قد تم تحديده عن طريق فرض *الشكل* الذي في قيمته الأكثر انفتاحًا ومنذ وجود الفلسفة قد كلف معنى الوجود بسلطة فعل الكينونة *est*. الحضور، شكل الحضور، الحضور في الشكل، الشكل - حضور [14]. يمكن أن نفكر بالعكس أن الشكلية أو التشكل محدد بمعنى الوجود الذي هو بالفعل في كل تاريخه لم ينفصل أبدًا عن تحديده في الحضور، تحت الإشراف الممتاز للـ *est*. وعندئذ فكرة الشكل أصبح لها القدرة على التمدد فيما - وراء فكرة الوجود. ولكن، هكذا وقد تم التخلي عن الحدين إذ بهما يصبحا الحد *نفسه*، وهذا ما يقوم



ببيانه مشروع هوسرل: لم تستطع الفينومينولوجيا أن تدفع إلى حدها الأقصى ظاهرة *الاقتضاء الشكلي* وأن تنقد كل الشكلية السابقة إلّا انطلاقًا من فكرة الوجود بوصفه *حضورًا للذات* ومن تجربة متعالية للوعي الخالص النقاء.

ربما ليس لنا الخيار بين خطين من الفكر، ولكن لنا بالأحرى أن نتأمل الدوران الذي يمرر الواحد منهما في الآخر على نحو أبدي. ومع تكرار هذه *الدائرة* بإمكانيتها التاريخية الخاصة بها، ربما نتيح إنتاج التكرار في الاختلاف، بعض الانتقال *الملتبس* القاصر بلا شك، ولكنه نوع من القصور ليس بعد أو لعله لم يكن قط غيابًا، سلبية، لا - وجود، نقص، صمت. لا المادة ولا الشكل، لا شيء يمكن له أن يستعيد هذه الوحدة الفلسفية، أي الجدلية، بأي معنى نحدده لها. التباس لإرادة القول وللشكل في آن: لا الكلام الممتلئ ولا الدائرة

الكاملة. أكثر من ذلك أو أقل، لا أكثر ولا أقل، ربما مسألة أخرى تمامًا.



الهوامش:

1 - انظر: التمهيد للأفكار المُوَجِهَة للظاهراتية (أفكار 1)

.L'Introduction aux Idées directrices pour une phénomènologieI (Idées I)

2 - لقد حاولت أن أبرهن على صحة هذه الترجمة في كتابي *الصوت والظاهرة*، مقدمة لمشكلة العلامة في فينومنولوجيا هوسرل *La voix et le phénomène, introduction au problem du signe dans la phénomènologie de Husserl (P.U.F.*, 1967)، والذي يحيل بصفة خاصة إلى الطبعة الأولى لكتاب بحوث منطقية *Recherches logiques*.

3 - استشهد بصفة عامة بالترجمة الفرنسية لبول ريكور P.Ricoeur كما أحيل إلى التعليقات الثمينة المصاحبة لهذه الترجمة، ومع ذلك كان ينبغي علي، لأسباب لا تتعلق إلّا بمقاصد هذا التحليل، أن أشدد على بعض الكلمات الألمانية والتأكيد على طاقتها الاستعارية.

4 - عن معنى وأهمية الـVerflechtung، وطريقة عمل هذا المفهوم في كتاب البحوث المنطقية *Recherches logiques*، انظر « اختزال الإشارة » في كتابي الصوت والظاهرة.

5 - هذه التحفظات قد اتُخذَت وبُرهن طويلًا على صحتها في كتاب *البحوث المنطقية*، بالطبع هذه التبريرات - حتى ترتقي إلى مستوى البراهين - لم تمكث في نطاق التناقضات الميتافيزيقية التقليدية (الروح/ الجسد، النفسي/ الفيزيقي، الحي/ غير الحي، القصدية/ غير القصدية، الشكل/ المادة، المدلول/ الدال، المفهوم/ المحسوس، المثالية/ التجريبية، الخ). نلاقي هذه التحفظات بصفة خاصة في الطبعة الأولى *للبحوث المنطقية*، والتي في المجمل ليست إلّا شرحًا طويلًا في الطبعة الخامسة (فصل 2 § 19) وفي الطبعة السادسة (الفصل الأول 7§). سوف تكون مؤكدة بلا توقف في كتاب المنطق الصوري *Logique formelle* وكتاب المنطق المتعالي *Logique transcendantale*وكتاب أصل الهندسة *L'Origine de la géométrie*.

6 - § 15

7 - § 124، ص 304، بعبارة « الخطاب بمعناه الحقيقي» لا نقصد، وهذا مفهوم، خطابًا ملفوظًا فعلًا وفيزيقيًا، ولكن وفقًا لتوجيهات هوسرل، نقصد حيوية التعبير الشفاهي من خلال مُراد قول بعينه، من خلال «مقصد» بعينه، يستطيع دون أن يتأثر فيزيقيًا بشكل أساسي، أن يظل صامتًا.

8 - نستطيع أن نُسائل، من هذا المنظور، كل علم الجمال الكامن في الفينومينولوجيا، وكل نظرية العمل الفني التي تشف من خلال البعد التعليمي للأمثلة، سواء تعلق الأمر بعرض مشكلة الخيال، وحال المثالية، وهذه «المرة الوحدة» للعمل الفني، والذي يمكن لهويته المثالية أن يُعاد إنتاجها إلى ما لا نهاية وكأنه هو نفسه*la meme*. هناك نظام وتصنيف للفنون يتم الإعلان عنهما في هذا التوصيف للرابط بين النموذج الأصلي والنسخ التي تعيد إنتاجه واستنساخه. فهل يمكن للنظرية الهوسرلية عن مثالية العمل الفني وعلاقتها بإدراكه، أن تدرك الفروق بين العمل الموسيقي والعمل التشكيلي، وبين العمل الأدبي وغير الأدبي بصفة عامة؟ ومن جهة أخرى هل للتحفظات التي اتخذها هوسرل فيما يتعلق بفرادة الخيال، وبالمثل بما هو ثوري،



تكفي لإفلات العمل الفني من كل ميتافيزيقا الفن بوصفه إعادة إنتاج أو *محاكاة* mimétique؟ نستطيع أن نبين أن الفن، بحسب هوسرل يحيل دائمًا إلى الإدراك وكأنه مصدره النهائي. ولكن ألا يُعتبر تقديم الأعمال الفنية بوصفها أمثلة في نظرية *الخيال*، هو في حد ذاته قرارًا جماليًا وميتافيزيقيًا؟

9 - هذه المشكلة قد تم تشكيلها من قبل في الـ*مقدمة للبحوث المنطقية* (*Introduction aux Recherches logiques* §2).

10 - يريد هوسرل في آن أن يحترم جدة المعنى أو فرادته (العملية، العاطفية، والقيمية) والتي تباغت نواة معنى الشيء (*Sache*) مجردًا بوصفه كذلك وتعمل على إظهار خاصته (المؤسسة كبنية فوقية. «يقدم المعنى الجديد *معيارًا للمعنى جديد كليًّة*، معه يتكون - لا عناصر جديدة محددة «للشيء» الخام (*Sache*)، ولكن تكون *قيم للأشياء*، خصائص القيمة (*Wertheiten*) أو موضوعية - القيمة الملموسة: جمال وقبح، خير وشر، الشيء الاعتيادي، العمل الفني، الآلة، الكتاب، الحركة، الفعل المكتمل، الخ.

عندئذ يكون الوعي مرة أخرى في مواجهة هذه الخاصية الجديدة وعيًا *موضعيًا* *positionnelle*: «المقبول» «le valable» يمكن أن يوضع على خريطة مُعترف بها بوصفه يكون étant مقبولًا. ما يكون في ارتباطه بالـ«مقبول» بوصفه تخصيصًا له، يمكن أن يتم التفكير فيه علاوة على ذلك وفق شكله *المُصاغ*، شأنه شأن كل «étant»...» (116 §). ونتيجة لذلك نستطيع أيضًا أن نقول ما يلي: *كل فعل، أو كل مُضاف* *corrélat* *للفعل يُطوّق في ذاته عاملًا «منطقيًا» سواء كان ضمنيًا أو ظاهرًا*... نستخلص من كل هذه الاعتبارات أن *كل الأفعال بصفة عامة - بما فيها الأفعال العاطفية أو الإرادية* - هي *أفعال مُمَوضعة* «*objectivants*» *مُكونة* «*constituant*» *على نحو أصلي للموضوعات*. إنها النبع الضروري لمختلف أقاليم الوجود ومن ثم أيضًا مختلف الأنطولوجيات المرتبطة به... نناهز هنا أعمق الينابيع والتي انطلاقًا منها ينبغي أن تظهر عالمية المنطق، وأخيرًا عالمية الحكم الإسنادي (هنا نشكك في طبقة التعبيرية في نظام من «يريد أن يقول» الذي لم تتم معالجته عن قرب). (117 §).

11 - «ها هنا تُؤسس في خاتمة المطاف التماثلات التي كنا نشعر بها دائمًا بين المنطق العام ونظرية القيم والأخلاق والتي بدفعها إلى آخر ضروراتها التدليلية، تقودنا إلى تكوين مذاهب عامة متوازية للنظام الشكلي، المنطق الصوري، علم القيم الصوري والنظرية الشكلية للممارسة» (Praktik) (117 §)،) انظر أيضًا *المنطق الصوري والمنطق المتعالي* (*Logique formelle et logique transcendantale*, § 50).

12 - «لدينا إسنادات تعبيرية، ولكن إسناد واحد منها « إنه هكذا على هذا النحو! » يصل لمقام التعبير. لدينا حدوس، أسئلة، شكوك مبينة، رغبات، وإيعازات صوتية ذات مغزى، الخ. من منظور اللغة نجد هنا أشكال للجملة والتي من جهة لديها بنية فريدة ولكنها تحتمل تفسيرًا مزدوجًا: للجمل التعبيرية الأدائية تُضاف الجمل الاستفهامية والجمل الخاصة بالظن والتمني والأمر. والصراع الأصلي هو معرفة إذا، التجريد الحاصل لأشكاله التاريخية عبر الصياغة النحوية، نحن في مواجهة نماذج من «مُراد القول vouloir dire» تقع على الخريطة نفسها، أو إذا كانت كل هذه الجمل ليست في الحقيقة، بموجب ما تريد أن تقوله، إلّا جمل تعبيرية أدائية.



في الافتراض الثاني، كل أبنية أفعال هذا النظام، مثلًا أفعال النطاق العاطفي، والتي هي في ذاتها ليست أفعال حكم، لا تستطيع الوصول إلى التعبير «إلا عبر التفافة الحكم الذي يتأسس على هذه الأفعال العاطفية» (§ 127).

13 - على الرغم أن الإجابة قد حددت شكل السؤال، أو إذا آثرنا، أو تحددت هي نفسها به، فإن ارتباطها الموضوعي ليس مجرد حشو وإسهاب، إنها تستخدم مفاهيم جديدة وتلاقي صعوبات جديدة، مثلًا عندما يتعلق الأمر في نهاية § 127، بتعبيرات *مباشرة أوغير مباشرة* عن المعنى وبخاصة الالتفاف التلميحي الغني بالتوريات. ولنقف عند بعض النقاط في هذه الفقرة: *الوسيط التعبيري عن مراد القول Le medium du vouloir dire expressif*، هذا الوسيط الأصلي للوجوس هل هو *بصفة خاصة معترف به*؟... بالطبع هذا لا ينفي أن هناك مثلًا عدة سبل للتعبير عن المعيش العاطفي. سبيلًا واحدًا من هذه السبل سيكون تعبيرًا *مباشرًا*: سوف يكون تعبيرًا بسيطًا (التشديد من عندنا) للمعيش (أو لمحتواها الفكري noème إذا ما اخترنا المعنى الملازم لكلمة التعبير) سوف يتم الحصول عليه بالتبني *المباشر* (التشديد من عندنا) لتعبير مفصلي لمعيش عاطفي منطوق، بموجبه يقوم التلميحي بتغطية التلميحي. سوف يكون إذن الشكل *التلميحي doxique* المُتضمن في المعيش العاطفي المُعتبر وفق كل مكوناته التي تسمح بتبني التعبير بوصفه معيشًا يُختزل حصرًا في أطروحة تلميحية، في المعيش العاطفي... على نحو أكثر دقة، إذا كانت العبارة *المباشرة* ترمي إلى أن تكون صادقة وشاملة فلن تنضم إلّا للمعيش *الذي لم تُصاغ دوكساه doxa n'est pas modalisée*، إذ دائمًا ما تبقى *إمكانيات عدة للعبارات غير المباشرة* التي تصدر عن «الالتفاف». («mit» Umwegen)‖

14 - الشكل (الحضور، البداهة) لن يكون الملاذ النهائي، الحجة الأخيرة dernière instance التي ترتد إليها كل علامة ممكنة، *l'arché ou le télos*.

أو بالأحرى بطريقة ربما غير مسموعة، سوف تقوم *morphé, l'arché et le télos* بالتلميح، بمعنى ما أوبلا معنى كانت الميتافيزيقا قد استبعدت الشكل من نطاقها إلّا أنها مازالت على علاقة سرية ومستمرة به. كان الشكل في ذاته *أثرًا trace* على لا - حضور ما، بقية مما لاشكل محدود له، يعلن - يذكر بالمغاير له، على النحو الذي صنعه ربما أفلوطين بكل الميتافيزيقا. الأثر لن يكون المزيج، أوالممر بين الشكل وعديم الشكل، الحضور والغياب، الخ.، ولكنه سيكون ما يتوارى ويتهرب من هذا التناقض ويجعله ممكنًا من حيث لايمكن اختزال شططه. حينئذ، إغلاق الميتافيزيقا، تلك التي تبدو أنها تشير، باختراقها وتجاوزها، إلى تلك الجسارة التي تتمتع بها *التُساعية Ennéades* (ولكن يمكن لنا أن نعتمد نصوصًا أخرى) لا تدور *حول* حقل منسجم وممتد للميتافيزيقا، فهي تشقق البنية والتاريخ، تدون *عضويًا*، *وتربط* على نحو منهجي ومن الداخل آثار *الماقبل*، *والما بعد* وما هو *خارج* الميتافيزيقا. وهكذا حين نطرح قراءة لانهائية ومدهشة على نحو لانهائي، نتيح دائمًا إمكانية أن يحدث في غضون عصر ما، أو عند نقطة ما في نصه (مثلًا، في النسيج «الأفلاطوني» لل «الأفلوطينية»)، قطيعة وشطط غير قابل للاختزال، ولاسيما أولًا وبلا شك في نص أفلاطون.




مكتبة
الفكر الجديد

مكمل الرابطة النحوية
الفلسفة في مواجهة اللغويات

نُشرت النسخة الأولى من هذا المقال في مجلة Langages 24 Décembre 1971




مكتبة
الفكر الجديد

إذا ما كنا قد حاولنا أن نصوغ نظرية للخطاب الفلسفي انطلاقًا من التناقض الذي تم قبوله بسذاجة بين اللغة والكلام وبين اللغة والخطاب، فقد تعسر علينا الإحاطة بإجابة السؤال التقليدي: إلى أي حد ينتظم الخطاب *الفلسفي* وفق القواعد الجبرية للغة، ووفق أية أنماط؟ فإذا ما اعتبرنا تاريخ الفلسفة في مجمله مثله مثل خطاب هائل، أو مثل سلسلة من الخطابات ذات النفوذ، أفلا يعني ذلك أن هذا الخطاب تستغرقه ذخيرة اللغة، وهي ذخيرة منهجية لعلم الألفاظ وللنحو ولمجموعة من العلامات والقيم؟ فإذا كان ذلك كذلك، ألا يكون الخطاب الفلسفي محدودًا بمصادر هذه الذخيرة ونظامها؟

كيف نحدد هذه اللغة الفلسفية؟ هل هي «لغة طبيعية» أم عائلة من اللغات الطبيعية (اليونانية، اللاتينية، الألمانية، الهندو - أوروبية، الخ). هل هي بالأحرى شفرة شكلية مصاغة اعتبارًا من هذه اللغات الطبيعية؟ هل تتمتع هذه الأسئلة بسابقة في التاريخ؟ إنها تعود بلا شك إلى أصل الفلسفة نفسها. لكننا لا نستطيع أن نعيد صياغتها دون أن نحول أو نغير مواضع أزواج المفاهيم التي تكونها. فهذه الأخيرة، مثلا: اللغة الطبيعية/ اللغة الشكلية، اللغة / الكلام، الخ، بوصفها منتجات للخطاب الفلسفي تنتمي إلى الحقل الذي أريد لها أن تخضع له، وهذا - دون تجريدها من أي سلطة - لا يمنحها أي امتياز للهيمنة على علاقة «الخطاب» الفلسفي بمقتضياته.

من جهة أخرى، نلاحظ أن هذه الأسئلة التي ظلت لفترة طويلة خاصة وافتراضية، تصير، في لحظة بعينها، سائدة وملحة. هذا ليس بالتأكيد بلا معنى خاصة فيما يتعلق بالصلة: «التاريخية» للفلسفة بحدودها الخاصة بها وبالشكل الفريد لانغلاقها على نفسها. تتجلى هذه الحالة الفريدة بانتظام وفق *الصيغة* الآتية: ينبغي لمن يزعم تعلق الخطاب الفلسفي بانغلاق لغة ما، أن يصدر هو أيضًا عن هذه اللغة وعن كل التناقضات التي تزوده بها. وفق قانون يمكن لنا تشكيله نقول أن الفلسفة تتكيف دائمًا وخطاب يعين حدودها، وأخيرًا وعلى الرغم من أن التساؤل عن المقتضيات اللغوية هو تساؤل فلسفي دائم إلى حد ما، فإن الشكل الذي نقدمه به اليوم قد صيغ بلا شك في إطار صورة تاريخية نظرية شديدة الخصوصية والتعقيد. هذه الصورة تجمع حقولاً عدة



للنقد، ولكنها تظل خاصة متصلة بتطور اللغويات التاريخية في القرن التاسع عشر. وحين يُذَكِّر نيتشه الفيلسوف بأنه حبيس لغة ما، فهو بلا شك أكثر عنفًا ووضوحًا في هذا الصدد من أي فيلسوف آخر، ولكنه أيضًا يستغل إمكانية قد برزت قليلًا في كل مكان منذ نصف قرن، حتى وإن تم غالبًا الاستحواذ على هذه الإمكانية لمصلحة الفلسفة. في هذه الحالة، وليس بأكثر من غيرها من الأحوال، لم يستطع خطاب نيتشه أن يفلت ببساطة من قانون هذا الاستحواذ. مثلًا نيتشه يعرف الليبرالية (أو حرية الفكر) بالحركة التي بمقتضاها في النهاية نتخلص من اللغة والنحو اللذين كانا حتى هذه الآونة يتحكمان في النظام الفلسفي. وعلى نحو تقليدي للغاية يصل على هذا النحو إلى تعريف لقانون اللغة أو الدال بوصفه «عبودية» علينا أن نتحرر منها، وفي اللحظة الأكثر تأزمًا أو «تهديدا» لمشروعه، يظل فيلسوفًا، لنقل *مؤقتًا*: «ليس المنطق إلّا عبودية العلاقات في اللغة. هذه الأخيرة [أو هذه: اللغة] لها مع ذلك في ذاتها عنصر غير منطقي، ألا وهو الاستعارة. القوة الأولى تقوم بتعيين غير المُعين، فهي إذن عملية تَخَيُّل، وعلى هذا يقوم وجود المفاهيم، الأشكال، الخ»[1]. هذه الحركة تتكرر بانتظام، وفي البدء حين قام نيتشه بتحليل التوهم الفلسفي «للحقيقة»: العبودية لنظام للعلامات ننسى أنها «اعتباطية» التذكير باعتباطية العلامة أليس هذا ما قامت به الفلسفة دائمًا من أجل وضع الطابع الخارجي والطارئ والسطحي للغة إزاء الفكر. وثانوية العلامة بالنسبة للفكرة، الخ؟ ووفق هدف آخر تمامًا كان على نيتشه أن يلوذ بحجة مماثلة: «فقط وبفضل قدرته على النسيان، يستطيع الإنسان أن يصل إلى الاعتقاد بأنه يمتلك «حقيقة» إلى الحد الذي أشرنا إليه للتو. إذا لم يرغب الإنسان في الاكتفاء بالحقيقة على شكل تحصيل حاصل أي كلام زائد على أصل المعنى، أي الاكتفاء بحلقات فارغة، فعليه أن يبادل وللأبد الأوهام بالحقائق. ما هي الكلمة؟ إنها التمثيل الصوتي لشيء مثير عصبيًا. ولكن أن نخلص من المثير العصبي إلى علة خارجة عنا فهذه هي النتيجة الخاطئة لتطبيق مغلوط وغير مبرر لمبدأ العقل. كيف يكون لنا الحق، إذا كانت الحقيقة هي وحدها العامل الحاسم في تكوين اللغة، وفي وجهة النظر اليقينية للتسمية، فكيف إذن يكون لنا الحق في أن نقول: الحجر صلب، كما لو كانت «صلب» معروفة لنا على نحو آخر وليس فقط بوصفها شيء مثير على نحو ذاتي تمامًا. نحن نصنف الأشياء بحسب الأنواع، نحن نشير إلى الشجرة بوصفها مذكر، وإلى النبتة بوصفها مؤنث: فيا لها من تغييرات اعتباطية. كم نحن بعيدون بخفق جناح من محك اليقين[2]!». يتبع ذلك مثال «الثعبان» وتفسير للاستعارة بوصفها البنية ذاتها أو شرط إمكانية كل لغة وكل مفهوم.



ولنشر هنا كمحطة انتظار إلى أن: الوهم المُشخص محمول على قيمة الرابطة «يكونest» ووظيفتها هي تحويل «الاستثارة الذاتية» إلى حكم موضوعي طامح إلى الحقيقة. وظيفة نحوية؟ وظيفة معجمية؟ هذا سؤال سوف يحسم فيما بعد. مثل الحجر أو الثعبان يبين عن اعتباطية دلالية أو معجمية. ولكن نيتشه في الأغلب الأعم يٌجَرم النحو أو التركيب. فهذين الأخيرين يدعمان من حيث بنيتهما كل البنيان الميتافيزيقي: «فرصيدنا الميتافيزيقي الأقدم هو ما سوف نتخلص منه في المطاف الأخير، على افتراض أننا قد نجحنا في التخلص منه. هذا الرصيد الذي اندمج باللغة وبالمقولات النحوية وصار بذلك ضروريًا حتى بدا أنه ينبغي علينا التوقف عن التفكير فيها، إذا ما عدلنا عن هذه الميتافيزيقا. الفلاسفة هم بالضبط هؤلاء الذين يتحررون بصعوبة من الاعتقاد بأن المفاهيم الأساسية ومقولات العقل تنتمي بطبيعتها إلى مملكة اليقين الميتافيزيقي. فهم يعتقدون دائمًا في العقل بوصفه جزء من العالم الميتافيزيقي نفسه. هذه العقيدة المتخلفة تعود دائمًا للظهور لدى هؤلاء الفلاسفة بوصفها تراجعًا بالغ القوة [3]».

ينبغي لنيتشه إذن؛ عند لحظة معينة، أن يستدعي مخططات فلسفية (مثلًا اعتباطية العلامة أو تحرير الفكر بالقياس إلى اللغة) في إجراءاتها النقدية المضادة للميتافيزيقا. ليس هذا تنافرًا ينبغي أن نبحث له عن حل *منطقي*، ولكنها استراتيجية وتنضيد نصي ينبغي أن نعمل على تحليله، يمكن أن نقوم بذلك أيضًا إذا ما تابعنا الطريق الذي سلكه هيدجر في نزاعه مع صعوبات مماثلة. وهذه الأخيرة مصاغة بوضوح في مؤلف هيدجر: *رسالة حول النزعة الإنسانية*: «... هذه الميتافيزيقا التي تخضع لأبواب المنطق والنحو الغربيين، قد استولت منذ باكر على تفسير اللغة. وما يخفيه مثل هذا الحدث لا نستطيع إلّا بالكاد الشعور به اليوم. تحرير اللغة من العلاقات الجبرية للنحو من أجل ارتباط أكثر ابتكارًا لعناصره، هو أمر مدخر للفكر وللشعر. [4]». وفي مقام آخر التذكير بأن كتاب الوجود والزمان ظل غير مكتمل: «وعند هذه النقطة كل شيء ينقلب رأسًا على عقب. هذا القسم لم يُنشر لأن الفكر لم يصل إلى استيفاء التعبير عن هذا الانقلاب ولم يناهز أقصى ما لديه في استعانته بلغة الميتافيزيقا [5]».

رابسودية: (قصيدة ملحمية)

بدلًا من متابعة هذه الإشكالية الضخمة في عرض البحر، إذا ما استطعنا أن نقول ذلك، فمن الأجدى ربما، وفقًا لمقتضيات وحدود هذا المقال، أن ننطلق هنا من أطروحات



لغوي حديث. نعرف أن بنفنيست قد قام في «مقولات الفكر ومقولات اللغة» بتحليل القواعد التي بمقتضاها سوف تضع اللغة اليونانية حدودًا لنظام المقولات الأرسطية.

تشكل أطروحات بنفنيست جزءًا من مجمل تراتبي فهو لا يقف عند حد النص الذي يطرح مباشرة الأطروحة. ينبغي أن نأخذ ذلك في الاعتبار في الوقت المناسب، هذه الأطروحة، من جهة أخرى، قد واجهت اعتراضات من النوع الفلسفي [7] وقد شكلا معًا سجالًا كان إعداده أمرًا ثمينًا.

أولًا هذه هي الأطروحة: «والحال أنه يبدو لنا، وسنحاول أن ندلل على ذلك، أن هذه التمييزات هي في البدء مقولات لغة، وأن في الواقع، أرسطو، مفكرًا بطريقة مطلقة، وجد ببساطة بعض المقولات الأساسية للغة التي يفكر من خلالها». (p. 66).

ما هو المنتظرمن هذه الأطروحة؟ انطلق بنفنيست من عدد ما من خصائص اللغة المتفق عليها عامةً، على الأقل منذ سوسير. في المقام الأول: «حقيقة اللغة» هي «غير واعية»، وهو ما يتلاقى تمامًا مع أطروحات سوسير تلك التي تتعلق «بأن اللغة ليست وظيفة الذات المتكلمة». لن نتوقف هنا عند هذه المقدمة المنطقية، التي تثير مع ذلك أكثر من صعوبة: ليس فقط بسبب شكلها التجريبي. في تنوعها، هذه الاستعمالات (الخاصة باللغة) تشترك مع ذلك في خصيصتين. واحدة تتمثل في أن واقع اللغة يكمن في قاعدة عامة لاواعية». ماذا تعني «حقيقة اللغة»؟ وماذا عن «الواقع» في عبارة «واقع اللغة»؟ لماذا فقط «في قاعدة عامة»؟ أهو محمولًا أساسيًا لما يُسمى بالواقع يكمن لاواعيًا، أم لا؟ صعوبة شطر الوعي من اللاوعي تناهز أقصي مدي لها من الغموض حين يتعلق باللغة (استخدام اللغة). ومثل هذه الصعوبة لا تهن، بالعكس، حين يخاطر اللاوعي بأن يصير وعيًا متضاءلًا (...«واقع اللغة يظل ككقاعدة عامة لاواعيًا، ما عدا حالة الدراسة اللغوية الخالصة، ليس لدينا في أحس الأحوال إلّا وعيًا سقيمًا ومنفلتًا من العمليات التي ننجزها حتى نتكلم»)، أو حين يتحدد النشاط اللغوي، في علاقته باللغة، بوصفه عودة أو نمواُ للوعي. بهذه الأسئلة لا نعني الإلحاح على حلقات هي بلا شك ثانوية في سلسلة برهان بنفنيست، ولا معارضة خطابه: وإنما فقط الإشارة إلى مثل للمعضلات التي يبدو أننا نتورط فيها أول ما نتهيأ لتعريف القواعد التي تحدد الخطاب الفلسفي. ينبغي علينا أن نستعير من هذا الخطاب الفلسفي المفاهيم التي لم تخضع للنقد وتستخدم في تحديده. ومفاهيم النظام والشكل والمحتوى التي تستخدم في تعريف خصائص اللغة، يمكن لها أيضًا أن تستوقفنا («بيد أن هذه اللغة قد أبرزت



في مجملها وبوصفها كلًا. علاوة على ذلك كانت منظمة بوصفها تنسيقًا «للعلامات» المتميزة والمُمَيزة المُهَيِأة بنفسها للتفكك إلى وحدات أدنى، أو أن تتجمع في وحدات معقدة. هذه البنية الكبيرة، التي تحتجز أبنية أصغر ذات مستويات مختلفة وتمنح شكلًا لمحتوى الفكر...»). بيد أن مفهوم النظام اللغوي، وإن كان معارضًا لمفاهيم النظام المنطقي أو نظام المقولات، وحتى إذا ما أرادنا أن نختزل هذه المفاهيم في تلك، ما أمكن أن يحدث هذا أبدًا خارج التاريخ (و) مفاهيم الميتافيزيقا بوصفها نظرية، إبستمية، إلخ. أيًا كانت الانتقالات والتصدعات والانقطاعات الثانوية من كل نوع، (وبلا شك ينبغي أخذها في الاعتبار بكل دقة) هذا التسلسل لم يكن أبدًا متصلًا على نحو مطلق، وهو ما يقر به بنفنيست في مواقع أخرى [8]. ويصرح هنا [بأنه سرعان ما يعوزه نقد هذا التضاد التقليدي الموروث عن الفلسفة بوصفه استعارة أو «صورة»، هذا التضاد الذي كان في قلب الفقرة التي نصصنا عليها للتو: «الحديث عن الحاوي والمحتوى هو تبسيط، لاينبغي للصورة أن تتجاوز حدودها. بحصر المعنى، ليس الفكر مادة تعيرها اللغة شكلًا، بما أنه لا يمكن في أية لحظة تصور هذا الحاوي فارغًا من محتواه، ولا المحتوى بوصفه مستقلًا عن حاويه [9]. محاذير من هذا النوع يمكن أن تتخذ بشأن كل مفهوم، ونحن لا نلاحظ في بعض هذه الأمثلة أن الضرورة المختصة ببنية خطاب أو موضوع كانت بأي حال بمبادرة من المؤلف.

لننحي جانبًا هنا الافتتاحية التمهيدية لنص بنفنيست، ولننفذ إلى المشكلة الرئيسية، والتي يتم طرحها على هذا النحو:

السؤال يصبح إذن. مع كل القبول بأن الفكر لا يمكن الإمساك به إن لم يكن مُشْكَلًا وفعليًا باللغة. فهل لدينا الوسيلة التي نقر بها خصائص للفكر تختص به ولا تدين بشيء للتعبير اللغوي؟ نستطيع أن نصف اللغة لذاتها. ينبغي كذلك أن نناهز الفكر مباشرة. إذا كان من الممكن تعريف هذا الفكر بواسطة ملامح تتعلق به حصريًا، فسوف نرى بنفس الضربة كيف يتواءم الفكر باللغة، وما هي طبيعة العلاقة بينهما؟

« يبدو من المفيد أن نتطرق إلى المشكلة عن طريق «المقولات» التي تبدو كوسائط. فهي لا تمثل نفس الشكل بحسب كونها مقولات فكر أو مقولات لغة. هذا الاختلاف نفسه يمكن له أن يرشدنا إلى الطبيعة الخاصة بكل منهما. مثلًا نتبين فورًا أن أن الفكر يمكن له أن يعين مقولاته بحرية وأن ينشئ مقولات جديدة، في حين أن المقولات اللغوية تستند إلى نظام يتلقاه كل متكلم ويحفظه، ولا يتغير على هوى كل امرئ. ونرى



أيضًا اختلافًا آخر يتمثل في أن الفكر يمكن أن يدعي أنه يطرح مقولات عالمية، لكن المقولات اللغوية هي دائمًا مقولات خاصة بلغة بعينها. للوهلة الأولى، هذا يؤكد وضع الامتياز والاستقلال الذي يتمتع به الفكر بالقياس إلى اللغة.

ومع ذلك لا نستطيع أن نستمر، بعد جهود العديد من المؤلفين، في طرح السؤال بكلمات عامة إلى هذا الحد. ينبغي لنا أن نباشر ما هو عيني في حالة تاريخية ما، وأن نتفحص مقولات فكر ولغة محددة. بهذا الشرط وحده، سوف نتجنب اتخاذنا لمواقف اعتباطية أوحلول تأملية. ومن حسن الحظ أن لدينا فرصة جيدة في التصرف معطيات يقال أنها مهيأة لاختبارها وتقديمها بطريقة موضوعية وإدماجها بكل معروف: إنها مقولات أرسطو، سوف يكون مسموحًا لنا أن نفحص هذه المقولات بدون مشاغل تقنية فلسفية، سوف نفحصها ببساطة مثل قائمة الخصائص التي قدر المفكر اليوناني أنه يمكن إسنادها إلى موضوع، ومن بعد سوف نتفحص قائمة المفاهيم التي مبدئيًا وبحسب رأيه، تنتظم التجربة. إنها وثيقة ذات قيمة كبرى بالنسبة لمقالنا»

تبدو هذه الإشكالية، وقد حددناها على هذا النحو، وقد غطت على الأقل ثلاثة افتراضات، تتعلق كلها بـ«تاريخية» ما للمفاهيم.

1 – كان ينبغي اللجوء – ولو بصورة مؤقتة تحت عنوان نقطة الانطلاق التي يمكن انتقادها في وقت لاحق – إلى الفرق أو المعارضة بين اللغة والفكر. («نستطيع أن نصف اللغة لذاتها، وينبغي بالمثل أن نذهب إلى الفكر مباشرة، وإذا كان ممكنا أن نحدد الفكر من خلال الملامح التي تخصه حصريًا، فسوف نرى في الوقت ذاته كيف يتواءم واللغة، وما هي طبيعة العلاقة بينهما»). بلا شك، بنفنيست لا ينطلق من هذه المسافة إلّا ليختزلها فيما بعد، ليدرج هذه الملامح التي نزعم أنها تخص الفكر حصريًا تحت أبنية اللغة. ولكن ما من تساؤل يُطرح على طول هذا التحليل، عن أصل وإمكانية التمييز الأساسي، وعما جعل ممكنًا تاريخيًا من داخل بنية اللغة نفسها على الأقل افتراض عدم التطابق بين الفكر واللغة، بعبارة أخرى، ما الذي جعل، طرح هذه المشكلة نفسها ممكنًا. ما الذي يسر، على الأقل في أبنية اللغة (بما أن كل شيء فيها كان معطى من قبل بحيث: «نستطيع أن نصف اللغة لذاتها»)، هذا الانفلاق وحده بوصفه اختلافًا للفكر عن اللغة؟

2 – يتعلق السؤال، إذن، في الفقرة الثانية التي نصصنا عليها للتو، بتعارض مزعوم



ومحتمل بين «مقولات الفكر» و«مقولات اللغة». بيد أن الذي لا يستفهم عنه في أية لحظة هي هذه المقولة المشتركة للمقولة، *عملية إنتاج المقولة نفسها بصفة عامة* والتي بموجبها نستطيع أن نفصل مقولات اللغة عن مقولات الفكر. بيد أن المفهوم، مقولة المقولة، يدخل في لعبة تاريخ الفلسفة والعلم (في *الأورجانون ومقولات أرسطو* L'Organon, Les Catégories d'Aristote) على نحو منهجي إلى الحد الذي يكون فيه التعارض بين اللغة والفكر مستحيلًا أو غير ذي معنى اللهم إلّا بتحريف شديد. وبالتأكيد، بدون اختزال الفكر في اللغة على النحو الذي أراد بنفنيست أن يفعله هنا، فإن أرسطو قد حاول أن يصل بالتحليل حتى منطقة الانبثاق، أي إلى الجذر المشترك للغة - الفكر. هذه المنطقة هي منطقة «الوجود». مقولات أرسطو هي في آن مقولات للغة وللفكر: مقولات للغة بوصفها محددة كإجابات لاستفهام حول معرفة كيف يُقال الوجود (*legetai*)، ولكن أيضًا وبالقدر نفسه، كيف تُقال *الكينونة L'être*، كيف يُقال هذا الذي يكون est، بوصفه يكون est، بوصفه كذلك، إنه سؤال فكر، الفكر نفسه، والكلمة «فكر» التي يستخدمها بنفنيست كما لو كانت دلالتها وتاريخها أمر بديهي، لا تقول شيئًا أبدًا وعلى أية حال خارج علاقتها بالوجود، بحقيقة الوجود على النحو الذي به يوجد، بوصفه يوجد بوصفه (يُقال). لم يستطع هذا «الفكر» أبدًا - هذا الذي يحيا بهذا الاسم في الغرب - أن ينبثق أو أن يعلن عن نفسه إلّا انطلاقًا من صورة ما لل, *legein, einai noein* هذا الذي هو نفسه الغريب الذي ينطبق على *noein* و, *einai* الذي تتحدث عنه قصيدة بارمنيدس. بيد أننا لن نتتبع هنا هذا التوجه، إذ ينبغي على الأقل التشديد على أنه في اللحظة التي أرسى فيها أرسطو المقولات، مقولة المقولة (حركة افتتاحية لفكرة المنطق ذاتها، أي لعلم للعلم، ثم لعلم محدد، ولنحو عقلاني، لنظام لغوي، الخ)، كان يريد أن يجيب على سؤال لا يقبل، في الموضع الذي يطرح فيه، تمييزًا بين اللغة والفكر. المقولة هي طريقة من الطرق المتاحة «للكينونة » لتقول نفسها أو لتدل على نفسها. أي لانفتاح اللغة على خارجها، على هذا الذي بوصفه يوجد أو على النحو الذي به يوجد، على الحقيقة. الكينونة تمنح نفسها، بالضبط، في اللغة، كهذا الذي ينفتح على اللا - لغة، على ما وراء هذا الذي لن يكون سوى سريرة («ذاتية»، «تجريبية»، بالمعنى المُفارق تاريخيًا لهذه الكلمات) اللغة. من البديهي، وبنفنيست يصوغ ذلك بوضوح، أن اختزال



مقولات الفكر في مقولات اللغة يعني التأكيد على أن ما تطمح إليه اللغة من الوصول إلى الفكر، أي إلى الحقيقة، العمومية، إلى ما هو أنطولوجي، هي ادعاءات غير مبررة. ولكن قد يحصل أن مقولة المقولة ليست إلّا صياغة لشكل منهجي لهذا الطموح لما هو خارج اللغة، في آن واحد اللغة والفكر لأن اللغة تصبح موضع مساءلة من حيث تُنتج دلالة «الكينونة».

القائمة الأكثر اكتمالًا من بين التمثيلات المختلفة للمقولات، هي بلا شك القائمة التي ينص عليها بنفنيست (*Catégories*, ch IV, 1, b 25) لكن نص الميتافيزيقا (*Métaphisyque* E 2 1026 a 33) الذي يطرح هو أيضًا قائمة للمقولات، يسبقها بنوع من التعريف المبدئي. تجيب المقولات على استفهام لمعرفة بأي معانٍ يُقال الوجود، بما أن هذا الأخير يقال *pollakôs* بطرق متعددة:

«هي [الفلسفة الأولى] عالمية لأنها هي الأولى، وإليها يرجع اعتبار الموجود بوصفه موجودًا، أي في آن واحد جوهره (*ti esti*) والصفات التي تخصه بوصفه موجودًا، الموجود بمعناه الحقيقي [الترجمة المكرسة لـ*aplôs legomenon*, *Aplôs to* هي: ببساطة، بصراحة، بكلمة واحدة، بلا لف أو دوران] يُقال على أنحاء متعددة (*pollakôs legetai*)، نحن قد رأينا أن الموجود قد يوجد عرضا (*kata sumbebekos*) ثم وجد الموجود بوصفه حقًا (*ôs alethes*) والغير - موجود بوصفه كذبًا (kai to me on os to pseudos) , علاوة على ذلك هناك صور للتكهن (ta skhemata tes categorias)، مثل ماذا (ti) أي (poion) كم (poson) أين (pou) متى (pote) وكلمات أخرى تدل (semainet) بهذه الطريقة (ton tropon tauton)».

كان أرسطو يعرف إذن كيف يتساءل عن طرق لقول الموجود بما هو موجود (pollakos legomenon). المقولات عبارة عن صور (skhemata) وفقها يُقال الموجود بمعناه الحقيقي بوصفه يُقال وفق حِيل متعددة، مجازات متعددة. نظام المقولات هو نظام من الصيغ للموجود، فهو الذي يسمح بتوصيل إشكالية تمثيل الوجود، تعدد معانيه أو محافظته على المعنى نفسه في مختلف أشكاله وبتوصيل إشكالية الاستعارة بصفة عامة. يربط أرسطو بين الاتجاهين بوضوح، مؤكدا أن أفضل استعارة هي تلك التي تزدوج بتماثل التناسب. وهذا يكفي لإثبات أن مسألة الاستعارة لا تُطرح قط على هامش الميتافيزيقا، وأن الأسلوب الاستعاري واستخدام الصور ليس زخرفًا تكميليًا أو إضافة ثانوية في الخطاب الفلسفي.



لا نستطيع إذن أن نستخدم كلمة مقولة كما لو لم يكن لها تاريخ. ومن الصعب معارضة مقولة اللغة بمقولة الفكر كما لو أن فكرة المقولة عامة (وفكرة مقولة اللغة خاصة هي مفهوم لن يكون أبدًا موضع نقد من بنفنيست) كانت على نحو ما طبيعية. ألا ينبغي أن نتساءل أولًا من أين تأتي هذه الفكرة؟ ألا ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا واقع إنتاجها على الأرضية ذاتها التي وُضع فيها التعارض البسيط بين اللغة والفكر موضع تساؤل؟ أن نعرف هذا الذي هو مقولة، وذاك الذي هو لغة، ونظرية للغة، بوصفه نظامًا، وعلم للغة بصفة عامة، الخ. ما من شيء من كل ذلك كان ممكنًا بدون بزوغ قيمة المقولة بصفة عامة حيث الأثر الرئيسي هو بالضبط إشكالية هذا البسيط في مواجهة الجوهرين المتمثلين في اللغة والفكر. عندما يذكرنا بنفنيست بأنه لا يوجد شيء خارجي بسيط بين «الحاوي» و«المحتوى»، بين اللغة والفكر، الخ. وعندما يوجه هذا الطرح ضد أرسطو، فإلى أي مدى يشرع لواقع أن هذا الطرح يمكث في تبعية أرسطية، على الأقل حتى ذلك الحين الذي لم نستفهم فيه بطريقة جديدة جذريًا عن وظيفة «الوجود» بوصفه وجودًا ممثلًا لانفتاح اللغة والفكر كلٍ منهما على الآخر؟

3 – يبرز هذا التسرع التاريخي على نحو آخر. وإذا طرحت المشكلة هكذا فإن بنفنيست يصل في الواقع إلى اعتبار، أنه من أجل دراسة هذه المشكلة العامة، فإن لدينا « الحظ السعيد» « بامتلاك معطيات سنقول أنها مهيأة للاختبار» و«وثيقة ذات قيمة كبرى بالنسبة لمقالنا» ألا وهي نص أرسطو عن المقولات. كل شيء يحدث إذن كما لو لم يكن لهذه المشكلة أي بعد أرسطي على نحو خاص، وكما لو لم تكن أساسًا مرتبطة بالتاريخ الذي يشار إليه باسم أرسطو أو «تراث» أرسطو. كل شيء يحدث كما لو أن المشكلة نفسها أمكن لها أن تُصاغ بالكلمات نفسها في غياب كل مرجعية إلى الخطاب الأرسطي الذي لن يزودها إذن إلّا بمثل موفق للتلاقي، ورسم موفق سنحظى بملاقاته في مكتبتنا.

ثم معلنًا عن «وثيقة ذات قيمة كبرى بالنسبة لمقالنا» بالأسلوب المعروف للإسهاب، يعود اللغوي ليغير الكلم عن مواضعه، وكأن شيئًا لم يكن، في تصور مفارق تاريخيًا، هو كانطي بالأخص، على وجه التقريب وهو ما ينبغي أن نوضحه لاحقًا: «من المسموح لنا أن نحترم هذه المقولات دون أن ننشغل بالتقنية الفلسفية، ببساطة بوصفها قائمة *الخصائص* التي يعتبرها المفكر اليوناني محمولات *للموضوع*، ومن ثم وفقًا *للقائمة الأولية* – والتي بحسب المفكر اليوناني – تنظم *التجربة*. إنها وثيقة ذات قيمة كبيرة بالنسبة لمقالنا». (التشديد بالحروف المائلة من عندي).



نحن في إطار الاستهلال التمهيدي. السؤال مطروح ولكن محتوى الإجابة لم تتم صياغته بعد. ها هو: **«علينا أن نُذَكِّر أولًا بالنص الأساسي، الذي يقدم القائمة الأكثر كمالًا لخصائصه ومجموعها عشرة (*مقولات*، الفصل الرابع Catégories, ch. IV):**

«كل تعبير بمفرده؛ أي عندما لا يكون جزءًا من تركيبة، فهو يعني إما: الجوهر، أو الكم، أو الكيف، أو متى، أو أين، أو بالنسبة إلى، أو الوجود في وضع، أو الوجود في حالة، أو فعل، أو انفعال. «الجوهر» مثلًا وبصفة عامة: «رجل»، «حصانٌ»، «الكم» مثلًا: ذراعان، ثلاثة أذرع، «الكيف» مثلًا: «أبيض»، «متعلم»، أو «بالنسبة إلى ماذا» مثلًا: «الضعف»، «النصف»، «أكبر من»، أو «أين» مثلًا «في المدرسة»، «في السوق»، - أو «متى» مثلًا: «أمس»، «العام الماضي»، - أو «الوجود في وضع» مثلًا: «هو نائم»، «هو جالس»، - أو «الوجود في حالة» مثلًا: «هو ينتعل» «هو مُسلح»، - أو «فعل» مثلًا: «يقطع»، «يحرق»، - أو «انفعال» مثلًا: «هو مقطوع»، «هو محروق».

هكذا يضع أرسطو مُجمل المحمولات التي نستطيع أن نؤكد وجودها، ويستهدف تعريف الحالة المنطقية لكلٍ منها، بيد أنه يبدو لنا - ونحن نحاول أن نبين ذلك - أن هذه التمييزات هي أصلًا مقولات لغة صاغها أرسطو وقد تعقلها على نحو مطلق بحيث عثر فيها ببساطة على بعضٍ من المقولات الأساسية للغة التي يفكر بها. بقدر ما نولي من اهتمام لملفوظ المقولات وللأمثلة التي توضحها، فإن هذا التفسير، والذي لم يطرح بعد تثبت مصداقيته؛ فيما يبدو، دون المزيد من التعليقات. سوف نستعرض على التوالي الكلمات العشر».

«...هذا التفسير الذي لم يُطرح بعد... *فيما يبدو*...» هو في الواقع يقتضي الحذر، كنا غالبًا ما نوجه اللوم لأرسطو لتجاهله مصدر المقولات، ولجمعه لها وفق إجراء تجريبي (بنفنيست سوف يقول هو أيضًا، وهو ما سنعود إليه لاحقًا: «عن غير وعي اتخذ كمعيار الضرورة التجريبية لعبارة مميزة لكل محمول من المحمولات». ص 70)، بل اكتفى بالتفكير في الأبنية النحوية للغة اليونانية. من ضمن كل هؤلاء الذين اتهموا أرسطو بتأسيس تجريبي لما اسماه ليبنتز *eine Musterrolle* (بيان للنماذج الإرشادية على غرار أدوار طاقم السفينة). ينبغي أولًا التذكير بكانط. والاستشهاد بنص كلاسيكي يعلن تحديدًا عن أطروحة بنفنيست مزودًا بمعجمه إن لم يكن بمفاهيمه، ولكن لا شك ليس الأمر هنا مُتعلق باللغة أو بالنحو، وإنما فقط ببيان تجريبي للمقولات، لكن مقولات كتلك التي يتم *تقديمها*، وحيث يتم تقديمها، اللهم إلّا إذا كانت تُقدم من خلال اللغة؟ هذا النص مُستخرج من تقديم جدول المقولات في *الفهرس التحليلي للمفاهيم*: *L`Analytique des concepts*:



«بهذه الطريقة، يوجد بالضبط العديد من المفاهيم الخالصة بالإدراك والفهم، تلك المفاهيم التي تُطبَق سلفًا على موضوعات الحدس بصفة عامة والذي يحظى بوظائف منطقية في كل الأحكام الممكنة في الجدول السابق، وذلك لأن هذه الوظائف تستنفد الفهم تمامًا وتقيس قدراته كلها. سوف نطلق على هذه المفاهيم، بحسب أرسطو، مقولات، بما أن مخططنا هو منذ أصله، مطابق تمامًا لمقولات أرسطو، حتى وإن ابتعد كثيرًا في إنجازه».

جدول المقولات:

«... هذه إذن قائمة كل المفاهيم الخالصة - على نحو أصلي - من أي تركيب، يشمله الفهم على نحو مُسبق، وبفضل هذه المفاهيم وحدها كان الفهم خالصًا، لأنه فقط بفضلها يمكن أن يفهم شيئًا في تنوع الحدس بمعنى التفكير في شيء. هذا التقسيم مُستمَد على نحو ممنهج من مبدأ مشترك، أي من القدرة على الحكم (وهو الشيء نفسه للقدرة على التفكير)، وهو لا يصدر على نحو رابسودي يتقصى بحث مُغامِر كيفما اتفق؛ بل عن مفاهيم خالصة، حيث التعداد لا يمكن أبدًا أن يكون أكيدًا، بما أنه لم يُستَدَل عليه إلّا بالاستقراء دون أن نفكر في أن نتساءل أبدًا، وقد تحركنا على هذا النحو، لماذا هذه المفاهيم على وجه الدقة وليس غيرها من المفاهيم المُلازمة للفهم الخالص. إنه مخطط جدير بعقل ثاقب كعقل أرسطو الباحث عن هذه المفاهيم الأساسية، ولكن بما أنه لا يتبع أي مبدأ، فقد حصل على هذه المفاهيم في عجلة كما لو كانت تتراءى له، فجمع منها في البدء عشرة سماها مقولات (محمولات prédicaments). فيما بعد اعتقد أيضًا أنه قد عثر خمس أخرى أضافها إلى الأوائل تحت اسم ما بعد الأوائل. ولكن هذا لم يقلل من جدوله المَعيب. [11]»

إدانة هذا المذهب التجريبي استأنفها هيجل [12] وبرانتل Prantel وهاملين Hamelin، الخ. عندما نذكر بذلك فهذا لا يعني في المقام الأول التنبيه إلى أن بنفنيست قد صاغ إشكاليته انطلاقًا من دوافع قد ظل تاريخها خفيًا عليه. الأهم من ذلك، بما أن أرسطو، وقد حاولنا عدة مرات تشكيل جداول مقولات لم تكن أثرًا أو انعكاسًا للغة، أليس على هذه المحاولات ينبغي أن يُبنى برهان اللغوي؟ بدون ذلك، نتظاهر وكأنه لم يحدث شيئًا منذ أرسطو، وهو ما لا يُعقل، ويتطلب برهانًا والمهمة ليست سهلة، لأنه ينبغي إذن التدليل مثلًا أن المقولات الكانطية هي آثار اللغة. الإشكالية ستصبح أقل تعقيدًا وسوف تجبرنا، دون حكم مسبق على النتائج، إلى تحويل كامل لمفاهيم اللغة والفكر



المُستخدمة من قبل بنفنيست Benveniste. عندما طرح كانط نظامًا للمقولات ينتظم حول «القدرة على الحكم» الذي هو نفسه «القدرة على التفكير»، فهل ما زال النحو هو الخط المُوَجِه لهذا البحث؟ هذا غيرمستبعد البتة، ولكن إلى أية متاهة تاريخية يجرنا مثل هذا الأمر، إذن؟ إلى أي تشابك بين الأبنية اللغوية والفلسفية ينبغي الالتفات! علاقة المقولات الكانطية باللغة سوف تكون في الواقع بوَسُّط منهج كامل للتنضيد الفلسفي (مثلًا، كل تراث أرسطو، أي كثير من الأشياء) وكل حزمة التوجهات اللغوية والتي نرتاب بسهولة في تعقيدها. اتساع هذه المهمة لا تختزله الضرورة. ولهذا السبب لا يتعلق الأمر خاصةً هنا أن ننحي السؤال الذي طرحه بنفنيست، العكس تمامًا، وإنما يتعلق الأمر بالأحرى عندما نحاول أن نحلل بعض الأطروحات وربما تقصي، وإن قل التقصي، صياغة وتَكَوّن هذه التوجهات اللغوية.

لم ننهض فقط بتجريبية أرسطو، أو على الأقل ظننا أننا استطعنا القيام بذلك، ولكننا، بدقة شديدة ومنذ أمد طويل، تعرفنا على ما في مقولات أرسطو من منتج لغوي. لكن التجربة الأكثر دقة ومنهجية في هذا الصدد هي المحاولة التي قام بها تريندلينبرج[13] (1846) Trendelenburg كما يذكرنا أوبنك Aubenque أيضًا [14] بأن بنفنيست كان له رائد مباشر سابق عليه، حتى أن بنفنيست كان في بعض الأحيان يبدو وكأنه يشرح نصه أي نص برنشفيج Brunschvicg، فهذا الأخير في كتابه عصور الذكاء (Les Ages de l`intelligence 1939) قد هاجم أرسطو لأنه تعامل مع «عالم الخطاب» على أنه «عالم العقل» ظانًا بذلك أنه يكشف النقاب عن «الطابع الشفاهي بالكامل للأنطولوجيا التي يتبناها» «وبلا شك كل أنطولوجيا» لأن «الوجود بوصفه وجودًا هو نموذج للكلمة التي لا يمكن لها إلّا أن تكون كلمة». «هو [أرسطو] لا يبغي معرفة الأشياء إلّا عن طريق الإدراك الحسي، واللغة. أي بالضبط اللغة التي يتحدثها والتي **بدون وعي** [التشديد من عندي] ورفع الخصوصية إلى مقام الشروط الضرورية وعالمية للأفكار». وهذا ما قاله في مقام آخر برنشفيج مُستشهدًا بسيروس Serrus: لم يقم أرسطو إلّا بتوضيح نوع من الميتافيزيقا العفوية التلقائية في اللغة اليونانية».

ينص أوبنك أيضًا على أطروحة روجييه[15] Rougier: «لقد قال برجسون إن ميتافيزيقا أرسطو هي ميتافيزيقا تلقائية عفوية للروح الإنساني، والأصح هنا أن نقول إنها ميتافيزيقا طبيعية للغات الهندو أوروبية، وللغة اليونانية بصفة خاصة».

كاسيرر Cassirer الذي لم ننص عليه أبدًا في هذا الجدال، هو بلا شك الرائد السبباق الأكثر روعة والأكثر مباشرة بالنسبة لبنفنيست. في «تأثير اللغة على تطور



الفكر في العلوم الطبيعية»[١٥]. وهو يذكرنا أيضًا بالمحاولات السابقة ولاسيما مسعى تريندلينبرج: «بما أن أرسطو، في تحليله لنظريته عن المقولات، كان تابعًا للغة واثقًا في قيادتها، فنحن لا نملك من وجهة نظر حديثة، أن نناقش هذا الإجراء، ولكن كان علينا أن نطالبه بأن يميز بعناية بين «العالمي» و«المحلي»، وأنه لم يصنع ببعض التحديدات، التي في لغة بعينها أو في بعض مجموعات اللغات قد تتمتع بشرعيتها ومبرر وجودها، خصائص للسانيات والفكر بصفة عامة. إذا حكمنا كمؤرخين، وهذا حقيقي، كيف ولماذا كان هذا الشرط بالنسبة لأرسطو، مستحيل البلوغ. فلم يكن لديه بعد أية إمكانية للمقارنة وللتحديد الموثوق فيه، وبالتالي لم يستطع أن يفكر خارج اللغة اليونانية أو ضدها، ولكنه فكر فقط من داخلها وبها».

وبعد إحالة طويلة إلى أعمال همبولت W.von Humboldt يستطرد كاسيرر فيقول: «فيما يتعلق بأرسطو، من المعروف منذ أمد طويل أن المقولات الخاصة الفارقة التي يميزها في الوجود هي على علاقة حميمة مع مقولات اللغة والنحو. نظرية مقولات أرسطو تقصد وصف الوجود وتحديده في الإطار الذي يتضح ويُحَلَّل بطريقة ما في الأشكال المختلفة لمقام المنطوق l`énonciation، ولكن كل مقام منطوق يقتضي أولًا فاعلًا يمكن له أن يرتبط به، وشيئًا نعلن عن محموله. تقع مقولة الوجود، إذن، على قمة نظرية المقولات. هذا الوجود (الحضور) قد تم تحديده من قبل أرسطو بمعنى هو في آن أنطولوجي ولغوي.... وحدة المادي Physis واللوجوس، تبدو إذن في نظام أرسطو ليست عارضة وإنما ضرورية».

هذه المذكرة المختصرة لها أن «تومئ» فقط إلى أن تفسير بنفنيست لأرسطو كان قد «طُرِحَ» أكثر من مرة من قبل وأن «مُراجعته» قد استدعت على الأقل «شروح مُطولة». غالبًا ما نلوم، عن حق، بعض الفلاسفة لاستقطاعهم هذه الأطروحات العلمية من سياقها أو من عملها المُنتج حتى يتم استغلالها بغير حذر لتحقيق غايات غير علمية. لكن هل كان النص الفلسفي متاحًا ومفتوحًا على نحو أكثر مباشرةً؟ هل نستطيع أن نقتطع منها جزء أو «وثيقة» «قد يحالفنا الحظ للتصرف فيه»؟ نكون مخطئين إذا اعتقدنا أن حجة فلسفية قابلة للقراءة المباشرة واللاتاريخية، كما أننا قد نكون مخطئين إذا اعتقدنا، بدون تحضير تهيئة سابقة وشديد التعقيد، إخضاع النص الميتافيزيقي لسياج فك الشفرة العلمية، سواء كانت لغوية أو نفسية أو غيرها. واحدة من التحفظات الأولية تتعلق بالأصل الميتافيزيقي للمفاهيم والانتماء لها وهو ما يشكل غالبًا هذا السياج «العلمي». هنا، مثلًا، ما من مفهوم من المفاهيم المُستخدمة من قبل بنفنيست رأى النور، لا اللغويات كعلم، ولا مفهوم



اللغة نفسها، بدون تلك «الوثيقة» الصغيرة عن المقولات. لا تقع الفلسفة أمام اللغويات فحسب، مثلما نجد أنفسنا في مواجهة علم جديد، نظرة أو شيء، إنما الفلسفة أيضًا أمام اللغويات، بمعنى أنها تسبقها بكل المفاهيم التي تزودها بها أيضًا، للأسوء والأفضل، وقد تتدخل تقريبًا في العمليات الأكثر نقدية، وتقريبًا في العمليات الأكثر دوجماطيقية، الأقل علمية لدى اللغوي. بشكل طبيعي، إذا كان هناك تعجل غير نقدي للفيلسوف يدير أطروحات علمية يظل إنتاجها الفعلي خفيًا عليه وعلى العكس، تسرع العَالِم في مقاربته للنص الفلسفي، هو كالمجد يعود إلى رواة الرابسود (راوية محترف للقصائد الملحمية قديمًا) الذين يُجردون أجزاء من النص الفلسفي الذي يجهلون آليته، منذ دعوى alibi العلمية التي لم يضعوا فيها أبدًا قدمًا ولا يدًا.

التحول Le transfert

نقل، كتابة لغة بأحرف لغة أخرى، تغيير المكان، إسقاط مقولات اللغة على مقولات الفكر: على هذا النحو حدد بنفنيست العملية غير الواعية عند أرسطو، وعلى العكس، فك الشفرة المنهجية الذي سيمنح نفسه له عن وعي: «نستطيع الآن وضع كلمات اللغة محل قائمة العشر مقولات. كل مقولة مُعطاة بواسطة تعيينها ومتبوعة بمعادلها: الحضور («الجوهر»)، اسمي poson ,poion (« أي، بأي عدد»)، صفات مشتقة من الضمائر، من نوع اللاتينية quails وpros ti ،quantus (« بالنسبة إلى ماذا»)، صفة مقارنة،«où» (pou)أين، poté متى(«quand») ظرف مكان وظرف زمان، keisthai (être disposé) هو مستعد، وسيلة، parfait («être en ètat»)، ekeinهو على حال، ممتاز poiein (faire) actif فعل، مبني للمعلوم؛Paskhein)passif («subir») paskhein. » ينفعل مبني للمجهول.

اللغوي، إذن، ينسخ بكلمات من اللغة ما قام به الفيلسوف، سلفًا وبلا وعي، بتغيير مكانه وإسقاطه من اللغة على كلمات الفكر.

لدينا على هذا النحو إجابة على السؤال المطروح الذي يقودنا إليه هذا التحليل. نحن نتساءل عما كانت عليه طبيعة العلاقات بين مقولات الفكر ومقولات اللغة. بقدر ما كانت مقولات أرسطو مشهورة بقيمتها بالنسبة للفكر، إذ تتجلى بوصفها نقلًا لمكان مقولات اللغة، فما يمكن قوله هو ما يحدد وينظم ما يمكن أن نفكر فيه. تزودنا اللغة بالشكل الأساسي الذي يتعرف به العقل على خصائص الأشياء. تدلنا قائمة المحمولات هذه، إذن وقبل كل شيء، على بنية طبقات لغة بعينها.



«يترتب على ذلك أن أرسطو يمنحنا قائمة لشروط عامة ودائمة ليست إلّا انعكاسًا مفهوميًا لحالة لغوية معطاة».

هذا النسخ بالكلمات لا يعود هنا إلى نوع من الترجمة أي حركة داخل - لغوية - intra linguistique بما يكفل انتقال دلالة ما من لغة إلى لغة أخرى، من نظام من الدوال إلى نظام آخر. لا نستطيع إذن أن نطلق اسم الترجمة على المرور من بنية مقولات (غير لغوية)، يُقال أنها بنية مقولات «الفكر»، إلى بنية مقولات لغوية، يُقال أنها بنية مقولات «اللغة».

يحيلنا معنى «النسخ transcription»، إذن، إلى ما يسمى «التحويل transposition» أو «الإسقاط projection». أما النسخ اللغوي فيسير في الاتجاه المُعاكس، فهو سوف يُعيد إلى اللغة ما زُعِمَ أنه قد فرَّ منها عبر التحويل والإسقاط.

ماذا عن هذا الانتقال الغريب؟ كيف تم إنتاجه؟ وفق آية ضرورة؟ لقد تعرف بنفنيست على هذا التراسل الفريد، الذي قد نتردد، لأسباب بديهية، في أن نسميه تطابقًا، لكن بنفنيست لا يستفهم عن وضع هذه العملية، ولا عن ظروف هذا الفخ، ولا عن المكان أو الوسط الذي أُنتجت فيه هذه الإسقاطات ثم النسخ، مثلًا، الحقل المقولاتي بصفة عامة. بلاشك، من أجل تجاوز هذه «التقنية الفلسفية» التي استبعدها بنفنيست في البدء، لم يسأل نفسه عبر أي انحراف استطعنا أن نصل إلى إعطاء أسماء مقولات الفكر إلى (ما لم تكن سوى) أسماء لمقولات اللغة. لجوء مضاعف، إذن، إلى المُجانس والمُرادف: أطلق أرسطو الاسم نفسه على أشياء مختلفة، الفكر واللغة، وأسماء مختلفة، فكر ولغة، على ما هو على نحو أساسي هو الشيء نفسه، اللغة. كيف نستطيع أن نطلق الاسم نفسه على مفاهيم وأشياء قابلة للتمييز؟ كيف نستطيع أن نطلق أسماء مختلفة على مفاهيم وأشياء متماثلة؟ هذا السؤال، كما نشير هنا على نحو عابر، قد طُرِحه أرسطو، أيضًا، بكلمات واضحة في الأورجانون L`Organon في افتتاحية نص المقولات، وعندما أصبح هذا السؤال مطروحًا على مادته هو نفسه، أي اللسان بصفة عامة، اتخذ السؤال شكلًا فريدًا تمامًا، إذ يفترض، من بين أشياء أخرى، أن نصل إلى بعض الوضوح حول ما يمكن أن يكونه الوجود أو مراد القول، (أصلًا هذا التناوب يجمع ويعكس كل المشكلة لغةً وفكرا).

طيلة تحليل بنفنيست، تبدو هناك جملة واحدة تقدم نفسها بوصفها تفسيرًا وبصفتها مرتبطة بهذه الأسئلة الأخيرة: «بدون وعي، اتخذ [أرسطو] من الضرورة التجريبية للعبارة المميزة لكل محمول من محمولاته معيارًا». (ص 70).



ما الذي تعنيه هنا كلمة «تجريبية»؟ حرفيًا، هذا التفسير يفترض أن أرسطو قد نظم من ناحية أخرى، خارج اللغة، مقولاته أو مراتب مقولاته المعقولة، وأمام الضرورة التجريبية للتعبير عن هذه المضامين (لقد شدد بنفنيست على كلمة عبارة) خلط ما بين تمييز المقولات وتمييز العبارات. كان على أرسطو أن يتخذ من سلسلة وحدات التعابير بوصفها سلسلة وحدات المُعَبَّر عنه. «بدون وعي» ودون أن يقصد، اتخذ «رتبة الأشكال»، على النحو الذي يتيحه نظام اللغة، بوصفه نظام المُعبر عنه أو القابل للتعبير عنه. (على افتراض أنه كذلك، ألا يوجد في ممارسة اللغة، في الانتماء للغة، ضرورة بنيوية حتى يحصل هذا«اللاوعي»، بحيث لا يصبح ما نهض به أرسطو سوى تأكيدًا لهذا القانون العام للاوعي المذكورة في التمهيد؟).

ينبغي أن نلح على هذه الصفة «تجريبي»، على الرغم أنه نحويًا كلمة «تجريبي» على أية حال تصف «الضرورة»، ويمكن لها أن تُستبعد بكلمة «ضرورة»، وذلك من خلال صياغتها وما يتعلق بالجملة، صوب كلمة «عبارة» أو «عبارة مميزة» («ضرورة تجريبية لعبارة مميزة»). هاتان الإمكانيتان تنفتحان على فرضيتن:

في الفرضية الأولى، وهي الأكثر احتمالًا، ضرورة التعبير (عن كل محمول من المحمولات) هي ما سيظل تجريبيًا. إذن، سيكون تجريبيًا، ليس فقط الوضع داخل لغة بصفة عامة، ثم للغة طبيعية، لكن الرابط بين بنية محمول مُتَفَكَر فيه خارج اللغة وبين «التعبير» عنه في اللغة. اللسان واللغة سيصبحان وفق الموتيفة الأكثر تقليدية، هي الخارجية المحتملة للفكر، للمعنى المعقول والقابل للدلالة. بلا شك نستطيع أيضًا أن نميز بين اللوجوس (أو اللسان بصفة عامة) واللغة الطبيعية الخاصة حتى ندعي أن الضرورة التجريبية لم تعد تختص فقط بالرابط بين الفكر واللسان بصفة عامة وإنما باللوجوس العالمي على وجه العموم وعلى نحو ما باللغة الطبيعية. حتى وإن لم تتطابق هاتان الإمكانيتان تمامًا فهما تتمتعان فيما بينهما بتماثل حميمي. إذ يصبح كلاهما فارضتين للغة بوصفها قشرة تجريبية للمعنى بصفة عامة، معنى الفكر أو اللسان الأساسيان أو العالميان، الخ[17]. إزاء هذه الفرضيية الأولى، لم يستطع بنفنيست سوى تكرار نفس العملية التي انتقد بموجبها أرسطو ألا وهي: التمييز بين القول والفكر (وهذه هي كلماته)، إذا لا يعتبر ما بينهما من علاقة إلّا علاقة تجريبية. ثمة فارق واحد بينهما: يتشبث أرسطو بالتمييز ليقف على الحياد، معتقدًا أنه بذلك أنه معنى بالفكر حيث لا يوجد شك أنه ليس إلّا قولًا، في حين أن بنفنيست يتشبث بالتمييز ليبرهن أن في عَملية الإحلال هذه، قد اعتبرنا منطوقات اللغة منطوقات للفكر.



تجد هذه القراءة الأولى «للضرورة التجريبية لعبارة ما» ما يؤكدها في عدة جمل واردة في متن النص نفسه ولا سيما في استخلاصاته الأخيرة: «بلا شك، ليس من باب المصادفة ألا تحاولا الأبستمولوجيا الحديثة تأسيس قائمة للمقولات. فمن الأجدى أن نتقبل العقل بوصفه قوة افتراضية أكثر من كونه مجرد إطار، وبوصفه ديناميكية حيوية أكثر منه بنية. بخضوع الفكر لمقتضيات المناهج العلمية سوف يتبنى الفكر الإجراءات نفسها مع أية لغة يختارها لوصف تجربتها: هذا واقع. وبهذا المعنى يصبح الفكر مستقلًا، ليس عن اللسان، وإنما عن الأبنية اللغوية الخاصة. فقد استطاع الفكر الصيني اختراع مقولات أكثر خصوصيية من التاو Tao ممثلةً في اليين واليانج Le yin et le yang: فلم يكن الفكر الصيني عاجزًا عن استيعاب المفاهيم الجدلية أو الميكانيكا الكمية دون أن تقف بنية اللغة الصينية عائقًا أمام ذلك الاستيعاب. مامن نمط من أنماط اللغة يستطيع بنفسه ووحده أن يُحبذ نشاط العقل أو أن يمنعه. يرتبط انطلاق الفكر على نحو أكثر حميمية بقدرات البشر والظروف العامة للثقافة ونظام المجتمع أكثر مما ترتبط بالطبيعة الخاصة للغة. لكن إمكانية الفكر مرتبطة بمَلَكَة اللغة، وذلك لأن اللغة بنية تضطلع بالدلالة، كما أن الفكر هو استخدام لعلامات اللغة».

بلا شك، وبما أن «انطلاق الفكر» و«نشاط العقل» غير قابلين للانفصال عن اللغة بصفة عامة، فهما إذن وبشكل أساسي مرتبطين بلغة خاصة، مما يؤدي إلى الإقرار بأنه يمكن أن تكون هناك «مضمون» للفكر لا يربطه أي رابط أساسي بـ«الشكل» في اللغة المحلية. في هذه الظروف لن يكون أرسطو ولا أي فيلسوف من الفلاسفة - الذين حاولوا تأسيس قائمة لمقولات الفكر مستقلة بصفة مبدئية عن مقولات اللغة - على خطأ من حيث المبدأ. الفكر ليس اللسان ولا اللغة، يبدو أن بنفنيست هو من أجاز هذه العبارة، لكن أرسطو كان قد ألمح إليها عند التطبيق العملي، وذلك لأنه آمن بالقائمة، ولأنه عن اعتناق للنزعة التجريبية وعن غير وعي، خلط بين ما كان ينبغي أن يكون موضع تمييز.

مازلنا في إطار الفرضية الأولى، بمعنى أننا مازلنا في إطار وصف: ضرورة التعبير وضرورة حمل المُتَفَكَر فيه إلى منطوق لغة بعينها، بالتجريبية، أليس هذا غريبًا؟ لم تستطع قيمة التجريبي أبدًا أن تصل في نهاية المطاف إلّا إلى قابلية المعطيات الحسية والفردية للتغير والتحول، وعلى سبيل التوسع، إلّا إلى سلبية ما أونشاط ما بلا مفهوم. مثلًا، واستشهادًا بـليبنتز Leibnizإلى: «ممارسة بسيطة بدون نظرية» [18] بيد أن ما من أحد استطاع أن يُسَلِم أبدًا بأن ثمة تجريبية خالصة في ممارسة اللغة، فهذه التجريبية لا



يمكن أن تحدث، على نحو الدقة، إلّا بالنظر إلى الواقعة المحسوسة والمنفردة لدال مادي (صوتي أو خطي)، وذلك حتى على افتراض أن هذه الواقعة الخالصة غير القابلة للتكرار من أية عمومية شكلية، لاتقع أبدًا عند الممارسة اللغوية أو السيميوطيقية. كيف نؤكد تجريبية الحركة التي تقوم على الدلالة بصفة عامة بل وعلى الدلالة من داخل لغة ما، أي على اللجوء إلى تنظيم الأشكال وتوزيع الطبقات، الخ؟ أخيرًا، منذ أي نظام، ومنذ أي أصل تاريخي أيضًا، نتلقى ونفهم الدلالة التجريبية قبل حتى أن نطرح تجريبية الدلالة؟ ما من تحليل لهذا الموضوع يمكن له ألا يعرج على الحجة الأرسطية أو يستبعدها. هذا لايعني أن أرسطو هو مؤلف أو أصل مفهوم التجريبية حتى وإن كانت معارضة التجريبية أو النظرية (السابقة على التجربة العلمية، على الموضوعي، على المنهجي، الخ)، تشمل بطريقة أو أخرى ميتافيزيقا أرسطو، حتى لو إن مثل هذا المفهوم ليس مُرتكِزاَ مرة واحدة وللأبد على «أصل»، لا نستطيع أن نفهم التاريخ ونظام التطورات والتحولات بدون نأخذ في اعتبارنا الشفرة العامة للميتافيزيقا والتي تحمل في ذاتها العلامة المميزة للأرسطية. لقد كتب هيدجر في كتابه[19] Die Zeit des Wetbildes (1938) أن أرسطو هو أول من فهم ما تعنيه كلمة تجريب empeiria. إذا أرادنا أن نستخدم كلمة «تجريبي» بمعنى غير مألوف كليةً بالنسبة للمعنى الذي طرحه أرسطو وتاريخ الفلسفة، فيجب علينا أن نبدأ العمل على هذا التحول بوضوح. ما من شيء في نص بنفنيست لم يشر ولم يعلن عن هذا التزحزح للمعنى. لكن، وكما يُقال، لن نستطيع قط أن نستخدم بلا توقف كلمة غُفل مثل كلمة «تجريبي» - يفهمها العالم كله بالمعنى الشائع لها - في عملية برهنة تستهدف ما هو أبعد وأعلى. هنا يستهويني الرد على هذه الحجة: بما أن الرهان هنا على البرهان، وبما أن خاصته محسومة على نحو استراتيجي، وإذا كانت بعض المصطلحات يمكن لها، عند مناطق ثانوية من مسارها، أن تتقدم دون تحفظات أبدية، فإن هذا بلاشك لن يكون الأمر عسيرًا، إذ أن البرهنة في الواقع كل وزن الحجة النقدية.

الافتراضية الثانية: «الضرورة التجريبية» تحدد «التعبير» بوصفه فقط، وعلى نحو غير مباشر، التعبير المميز لكل محمول من المحمولات. في هذه الحالة، ما كان لأرسطو فقط وعلى نحو أساسي أن يخضع للضرورة التي يُقال عنها أنها تجريبية التعبير عن المحمولات، وإنما كان له بالأحرى، بالخضوع لها وتأسيس قائمة المراتب على أساسها، أن يتصرف بطريقة تجريبية. لقد ظلت إجراءات الممارسة تجريبية ليس فقط على مستوى المشروع، ولكن على مستوى التطبيق أيضًا.



سوف تكون الحجة، إذن، واهية جدًا، إذ توافق المعارضة الفلسفية الأكثر تقليدية من جهة، وتناهض من جهة ثانية ما هو أكثر إقناعًا واستحداثاً في تحليل بنفنيست. هذا التحليل كما بينَ وشدد فويلمين Vuillemin[20]، يدلل في الواقع على أنه: 1 - قائمة المقولات هي قائمة منهجية وليست حماسية رابسودية، 2 - القيام بنوع من الانتخاب من مقولات اللغة، فهي ليست أبدًا نسخًا أو انعكاسا تجريبيًا.

التعالي واللغة:

لم نصل بعد إلى النقطة الرئيسية للمشكلة. هذه النقطة تتكشف تامة عندما اقترح بنفنيست «بسط هذه الملاحظة»، هذا في الصفحات الأخيرة (ص70)، وفي اللحظة التي يبدو له فيها هذا الطرح العام مستوفىً والبرهان مقررًا: « قائمة المحمولات هذه تدلنا، إذن قبل كل شيء على بنية مراتب لغة محلية. يترتب على ذلك أن ما قدمه لنا أرسطو كقائمة للشروط العامة والدائمة ليس إلّا انعكاسًا مفهوميًا لحالة لغوية معطاة. نستطيع حتى بسط هذه الملاحظة. فيما وراء الكلمات الأرسطية، وفيما فوق هذا التصنيف، يمتد مفهوم الـ«وجود»، الذي يشمل كل شيء. دون أن يكون محمولًا هو ذاته، كان الـ«وجود» هو شرط كل المحمولات. تعتمد كل تنوعات الـ«وجود» بوصفه كذلك، الـ«حال»؛ كل التوجهات الممكنة للـ«زمن» الخ، على مفهوم الـ«وجود»، بيد أن، هنا أيضًا، إنها خاصية لغوية شديدة الخصوصية تلك التي يعكسها هذا المفهوم».

نقيسُ ثقل مثل هذه الحاشية: أنها تصنع الكثير بما يجاوز «بسط هذه الملاحظة». نتحسس أخيرًا إمكانية حقل المقولات، عند مفتتح المشروع الأرسطي نفسه: تأسيس قائمة لأشكال الإسناد التي تتيح هيئةً للموجود البسيط (بمعناه الحقيقي) الذي يُقال على نحو متكاثر ومُتعدد. هذه المرة، لسنا بإزاء مقولة، أو على الأقل مقولة ضمن مقولات أخرى [21] في النظام؛ ولا يمكن أن يتعلق الأمر بـ«إسقاط» أو «نسخ» مقولة محددة إلى أخرى، لا بل التصرف على نحو أو آخر تجريبيًا في هذا الصدد. توسع «الملاحظة» يحقق قفزة: فهو يُجاوز الحقل المرسوم في العنوان وعبر الصيغة الأساسية للمشكلة. ما كان بنفنيست يسميه بسرعة شديدة «مفهوم الوجود» ليس ببساطة مقولة متجانسة مع المقولات الأخرى: إنه الشرط transcatégoriale للمقولات. بنفنيست يُقر بذلك: «فيما وراء المصطلحات الأرسطية، وفيما فوق هذا التصنيف، يبين مفهوم الـ«وجود» الذي يشمل كل شيء. دون أن يكون محمولًا هو ذاته، الـ«وجود» هو شرط كل المحمولات».



يجب قراءة هذه التذكرة في هذا الشريان الهائل والإشكالي الذي يمتد من محاورة **السوفسطائي** (التي تستحضرها الجملة التي أوردها بنفنيست حرفيًا: «أكثرية من الأشكال، مختلفة بالتبادل، يشملها شكل خارجي أوحد؛ شكل أوحد سائر عبر أكثرية من المجاميع دون أن يقطع وحدتها». d253 ترجمة بوديهBudé) وحتى تأكيد أرسطو الذي بموجبه الوجود ليس نوعًا، بل وحتى كتاب نقد العقل الخالص لكانط («الوجود ليس محمولًا واقعًا بوضوح، أي مفهوم لشيء ما يمكن له أن يُضاف لمفهوم شيء. إنه فقط وضع شيء، أو لبعض التحديدات في ذاتها») وحتى الأسئلة التي يطرحها هيدجر ولاسيما في «رسالة كانط حول الوجود»[22].

الـ«وجود» ليس، إذن، فوق المنضدة. ولا في موضع آخر. اللغوي أو المنطقي الذي يريد أن يرسي قاعدة للتحول أو التراسل بين مقولات اللغة ومقولات الفكر لن تقابل فيها أبدًا شيئًا ما يمكن له أن يسميه ببساطة «وجود».

ما يكتشفه بنفنيست إذن، عن طريق هذا «التوسع»، هو هذه العلاقة المتفردة مطلقًا بين التعالي واللغة. نحن نأخذ كلمة «التعالي transcendantal» هنا في إطار تقبلها المُطلق، في «تقنيتها» المُؤكَدة تمامًا، على النحو الذي تثبتت به، وعلى نحو الدقة، على مدار تطور الإشكالية الأرسطية عن المقولات وعما يقع فيما وراء المقولات. إن كلمة «التعالي» تعني transcatégoriale، كما تعني حرفيًا «ما يتعالى بكل نوع» (هذا التعريف للكلمة الذي ابتدعه المستشار فيليب Le Chancelier Philippe في عام (1128) هو تعريف مناسب أيضًا على الرغم من اختلاف السياقات التي ترد فيها: المفاهيم الكانطية والهوسرلية للتعالي).

ما هي، إذن، القيمة المتعالية «للوجود» بالنسبة للغة؟ هذه هي القضية التي نطرحها الآن.

حتى نتعرف على التجذر الأساسي «للوجود» في لغة طبيعية شديدة المحلية، يشدد بنفنيست على أنه ليس لدى كل اللغات رابطة نحوية ممثلة في فعل «الكينونة» verbe être: «لا تمتلك اللغة اليونانية فعلًا «للكينونة» (وهو ما لا يعني على الإطلاق أنه فعل ضروري لكل لغة) ولكنها صاغت من هذا الفعل وظائف فريدة تمامًا». هذا التفرد تم وصفه في فقرة ينبغي علينا قراءتها حتى نسجل بعض المواطن الإشكالية فيها.

«لقد تم شحنه [هذا الفعل] بوظيفة منطقية، ألا وهي الرابطة النحوية (كان أرسطو نفسه قد لاحظ من قبل أن هذا الفعل – من خلال هذه الوظيفة التي أنيطت به – لا يدل



على شيء بالضبط، ولكنه يقوم ببساطة (بتركيب synthesis). وبموجب هذا الواقع، اكتسب هذا الفعل امتدادًا أرحب من أي فعل آخر).

علاوة على ذلك، يمكن للـ«كينونة» être أن تصبح بفضل أداة التعريف، مفهومًا اسميًا يُعامَل كشيء يُفسح مجالًا للتنوع، مثلًا: اسم الفاعل، اسم جَنسsubstantive يتحول من صفة إلى موصوف، وينقسم إلى عدة أقسام (to on, oi ontes,ta onta)، ويمكن أن يستخدم كمحمول لذاته، كما في صيغة to ti en einai التي تشير إلى الجوهر المفهومي لشيءٍ ما، وذلك دون الحديث عن التنوع المدهش للمحمولات الخاصة والتي يمكن أن يُبْنَى بها، بواسطة الصيغ العرضية وحروف الجر... لن ننتهي من إحصاء الاستعمالات الثرية لهذا الفعل، لكن الأمر يتعلق بمعطيات اللغة، النحو، الاشتقاق. لنسترعي الانتباه إلى ذلك، لأنه في مقام لغوي مُميز على هذا النحو أمكن أن تولد وأن تنتشر كل ميتافيزيقا الـ«وجود» اليونانية، والصور الرائعة لقصيدة بارمينيدس وأيضا جدل محاورة السوفسطائي. لم توجه اللغة بالقطع التعريف الميتافيزيقي الـ«وجود»، كل مفكر يوناني له تعريفه، ولكنه سمح بجعل الـ«وجود» مفهومًا قابلًا للموضوعية، يمكن للتفكير الفلسفي أن يتدبره، يحلله، يحدده شأنه شأن أي مفهوم آخر».

1 - إذا كانت «الكينونة» على الأقل كرابطة نحوية «لا تعني حقيقة لا شيء» بما أنها يبسط انتشاره إلى مالانهاية، فهو ليس مرتبطًا بالشكل المحدد لكلمة، أو بالأحرى لاسم (بالمعنى الأرسطي الذي يشمل الأسماء والأفعال)، أي لوحدة الفونيم السيمانطيقي [23] بحسب مضمون المعنى. منذئذ، أليس تحديد الحضور في لغة ما والغياب في أخرى هو مهمة مستحيلة؟ متناقضة؟ سوف نعود لهذا الأمر لاحقًا.

2 - كيف نتأكد أن «الأمر يتعلق بمعطيات اللغة، النحو، الاشتقاق»؟ ما من تعريف للغة قُدِم بعد، ولا للمحايثة (أي حيث كائن ماثل في كائن آخر) لنظام اللغة بصفة عامة. ماذا عن هذه المحايثة، عن التضمين في لغة بنية أو عملية لديها أثر - لغوي، إذا ما أرادنا - يفتح اللغة على خارجها، تمفصل اللغوي على غير اللغوي؟ وهذا في حالة « كينونة» وكل ما يتعلق بها بالتعريف وبامتياز؟

3 - كيف نسميها بـ«صور» (اسم فلسفي مشتق بقوة ومشحون بالتاريخ) الطرق، مفترق الطرق، شُعَب، palintrope، نطاق، سِتار، محور، عجلة، شمس، قمر، الخ، من «قصيدة» بارمينيدس، أي، حتى نقف عند حدود هذا الملمح، من النص، الذي باتخاذه «الفكر» نفسه وال «الكينونة»، لاحظ في اللغة انفتاحًا،



انفتاحًا على حضور الوجود، الحقيقة، على ما كان دائمًا ممثلًا لكسر انغلاق اللغة على ذاتها؟

4 - « بالتأكيد لم توجه اللغة التعريف الميتافيزيقي للـ«وجود»، كل مفكر يوناني له تعريفه...» كيف لنا أن نُوَّفق بين هذا المنطوق وبين كل المنطوقات الأخرى التي تختزل مقولات الفكر في مقولات اللغة؟ وماذا تعني كلمة «توجيه» في هذه الحالة؟ هل سيكون الـ«تعريف الميتافيزيقي للـ«وجود»، إذن الآن، حرًا تمامًا بالنسبة للغة؟ إذا لم يكن للضغط اللغوي ثقله على التعريف الميتافيزيقي للوجود»(مفهوم غامض تمامًا) ففيم مورس هذا الضغط؟ على وظيفة شكلية بدون مضمون سيمانطيقي؟ ولكن كيف لنا إذن أن نحتفظ في هذا الصدد بحق التصرف بلا منازع للنحو أو المعجم اليوناني؟ لقد سجلنا للتو أن هذه المشكلة مازالت تنتظر فحصًا. أخيرًا، إذا كانت اللغة قد «وجهت» ولو قليلًا التعريف الميتافيزيقي للـ«كينونة»، حتى ولو «كان لكل مفكر يوناني تعريفه»، فما الذي فرضته إذن على الفلسفة؟ أين يكمن فخ الفلسفة الذي اتخذ اللغة بدلًا من الفكر؟ هل يمكن لنا أن نقول (ولكن ما الذي نقوله إذن؟) أن « لكل مفكر يوناني تعريفه»؟ لم يكن قيد اللغة أبدًا بهذه الرخاوة. وماذا عن ورثة «الميتافيزيقا اليونانية» الذين فكروا - تحدثوا - كتبوا باللاتينية أو بالألمانية؟ كل هذا بعيد عن البرهنة على غياب الضغط اللغوي على الفلسفة، وبالتأكيد البرهنة على ضرورة إعادة صياغة المفهوم الشائع للقيد اللغوي contrainte. هذا الغموض وهذه التناقضات تكدست عندما استخدم بنفنيست مفاهيم «النزعات» و«الإلهام»، مثلما تحدث فيولمين عن «الاقتباسات» و«الاقتراحات»: «كل ما نريد أن نبينه هنا هو أن البنية اللغوية لليونانية تهيئ مفهوم الـ«الكينونة» للإلهام الفلسفي»(ص 73).

5 - أخيرًا، إذا، كما هو حق، «بدون أن يكون المحمول هو نفسه، الـ«الكينونة» هي شرط كل المحمولات، لم يعد ممكنًا قط أن نعتقد أن «التفكير الفلسفي يمكن له أن يدير الـ«كينونة»، تحليله، موضعته شأنه شأن أي مفهوم آخر».

إذا «ما بسطنا هذه الملاحظة»، فلا ينبغي علينا، إذن، أن نعظم مجال البرهنة فحسب، وإنما قلب أوضاع بنية الخبرة المُكتسبة والمقررة. بدون الـtranscategorialité الـ«كينونة» التي «تشمل كل»، ما كان للمرور بين مقولات اللغة ومقولات الفكر أن يكون ممكنًا، لا في اتجاه أو آخر، لا عند أرسطو ولا عند بنفنيست.



هذه الصعاب تنشر آثارها، آثار تسم التجربة العكسية التي طرحها بنفنيست. إذا كانت الميتافيزيقا اليونانية مع نشداتها للحقيقة، وللعالمية، الخ.، تعتمد على واقع لغوي محلي، يمضي خفيًا عن عيون الفلاسفة، فينبغي للغة أخرى أن تُفحَص لتؤكّد هذا البرهان.

أن يتعلق الأمر هنا في المقام الأول بواقعة لغة، فهذا يعني أننا سنأخذ هذا الأمر في الاعتبارعلى نحو أفضل إذا ما تمعنا في تحرك هذا المفهوم نفسه في لغة مختلفة. ثمة ميزة في اختيار لغة من نمط مختلف تمامًا لنقابلها باللغة اليونانية، لأنه بحق من خلال التنظيم الداخلي لهذه المقولات تختلف الأنماط اللغوية أكثر ما تختلف. لندقق فقط أن ما نقارنه هنا هي وقائع التعبير اللغوي وليس التطور المفهومي.

« في لغة الإوي (اللغة التي يُتحدَث بها في توجو) التي نختارها لإجراء هذه المواجهة، نجد أن مفهوم الـ«كينونة» أو ما سوف نسميه هكذا يتوزع على عدة أفعال» (ص 71).

لنسجل فورًا أن هذا التحليل (الذي حدد لنفسه غاية وهي، وعلى نحو غريب، الاقتصار على «وقائع التعبير اللغوي» دون اعتبار للـ«تطورات المفهومية») لا يتعلق إطلاقًا بالغياب الخالص والبسيط لفعل «كينونة»، كما يمكن لنا أن نعتقد - «فاللغة اليونانية ليس لديها فقط فعل «كينونة» (والذي ليس إطلاقًا بمثابة ضرورة لكل اللغات)» - لكن ثمة توزيع آخر، وقسمة أخرى لهذه الوظيفة «بين عدة أفعال». بيد أنه في اللغات الهندو - أوروبية، لم تكن الوظيفة «الأنطولوجية» قد عُهِدَ بها قط إلى فعل واحد أو إلى صيغة فعلية واحدة[24].

يسعى تحليل لغة الإوي إلى العثور في لغة تخلو من فعل «الكينونة» على عدة وظائف مماثلة وموزعة على نحو مختلف. ما هو إذن مصدر الترجمة المستخدمة؟ هذا السؤال طرحه بنفنيست على نفسه، لكنه اعترف أنه في توصيفه هو نفسه جزءًا خادعًا، فهو لا يتساءل كيف كان هذا الجزء الخادع ممكنًا ولماذا لم يكن وصفه في مجمله عبثيًا أو عديم الفائدة:

«هذا التوصيف لحال الأشياء في اللغة الإوية يتضمن جزءًا خادعًا، فقد صيغ من منظور لغتنا وليس كما ينبغي أن يكون في إطار اللغة نفسها. من داخل النحو والصرف الخاص بلغة الإوية، لا نجد هذه الأفعال الخمسة بعضها من بعض. أنه فقط بالنسبة إلى استعمالنا اللغوي الخاص نستطيع أن نجد شيئًا ما مشتركًا. ولكن هنا بالضبط



تكمن ميزة هذه المقارنة الذاتية المركز égocentriste، إذ أنها تلقي الضوء علينا نحن أنفسنا، وتبين لنا من خلال هذا التنوع في استخدامات الـ«كينونة» في اليونانية واقعة خاصة باللغات الهندو - أوروبية وليس على الإطلاق وضعًا عالميًا ولا ظرفًا ضروريًا. من المؤكد أن المفكرين اليونانيين قد أثروا بدورهم على اللغة وزادوا دلالاتها ثراءً ونحتوا أشكالًا جديدة. بالطبع من تفكير فلسفي حول الـ«كينونة» انبثق الـsubstantif المجرد مشتق من einai، ها نحن نراه يتخلق عبر التاريخ: أولًا بوصفه essia في الفيثاغورية الدورية Pythagorisme dorien (*) وعند أفلاطون، ثم بوصفه خطًا ousia قد فرض نفسه. كل ما نريد بيانه هنا هو أن البنية اللغوية للغة اليونانية قد هيأت مفهوم الـ«كينونة» للفكر الفلسفي. في المقابل نجد أن اللغة الإوية لا تقدم لنا إلّا مفهومًا ضيقًا واستخدامًا محدودًا لهذا الفعل. لن نستطيع أن نعرف أية مكانة تشغلها الـ«كينونة» في الميتافيزيقا الإوية، ولكننا بداهةً ندرك أن هذا المفهوم قد تم بيانه هنا بشكل مختلف.

هل توجد «ميتافيزيقا» خارج نطاق تنظيم اللغات الهندو أوربية لوظيفة الـ«كينونة»؟ هذا السؤال في حد ذاته لا ينطوي على أقل من نزعة مركزية عرقية، إذ لا يعود السؤال إلى استهداف اللغات الأخرى بوصفها لغات محرومة من الامتياز الممنوح للفلسفة والميتافيزيقا، وإنما على العكس، هو سؤال يتجنب أن يرى خارج نطاق الغرب أشكالًا محددة جدًا لـ«تاريخ» أو «ثقافة».

علينا إذن أن نتساءل هنا كيف ينبغي قراءة غياب الوظيفة الفعلية - الفريدة - للـ«كينونة» في أية لغة كانت. هل هذا الغياب ممكن وكيف يمكن تفسيره؟ هذا الغياب ليس غيابًا لكلمة داخل معجم ما: وذلك، أولًا، لأن وظيفة الـ«كينونة» تجري عبر عدة كلمات في اللغات الهندو أوروبية، ولأن هذا الغياب ليس أكثر من غياب محتوى سيمانطيقي محدد لمدلول بسيط، فالـ«كينونة» لا تدل على شيء قابل للتحديد: يتعلق الأمر، إذن، بما يُحال إليه.

لقد طرح هيدجر هذه القضية: «لنفترض أن مثل هذه الدلالة غير المُحددة للـ«كينونة» غير موجودة، وأننا لا نفهم أيضًا ما يمكن أن تعنيه الدلالة، فما الذي يوجد إذن؟ هل سينقصنا فقط اسْم وفعلُ في لغتنا؟ لا. ففي هذه الحالة لن تكون هناك لغة. ولن يحصل قط، وعبر الكلمات، أن ينفتح الموجود بوصفه كذلك، بل حتى أن يُسمى الموجود وأن يجرى الجدل بشأنه.

(*) الدورية: إحدى اللهجات اليونانية القديمة.



وذلك لأن قولنا: الموجود بوصفه كذلك، يعني: أننا نفهم مسبقًا الموجود بوصفه موجودًا، أي وجوده أو كينونته.

على افتراض أننا لم نفهم أبدًا الوجود، وعلى افتراض أن كلم «كينونة» ليس لها هذه الدلالة المُتلاشية، في هذه الحالة لن توجد أية كلمة دالة على الوجود على الإطلاق[25].

إذا ما كان ثمة نزعة مركزية عرقية للفكر الهيدجري، فلن تكون هذه النزعة أبدًا مفرطة في السذاجة إلى الحد الذي يُرفض معه اسم اللغة (على الأقل في اتجاه غير نابع من التقليد الفلسفي) في كل نظام للدلالة غير غربي. فمثل هذه التوكيدات ينبغي ان يكون لها هدفٌ آخر، وذلك إذا ما أخذنا في الاعتبار أن هيدجر، في مقام آخر، كان قد مَيَّز معنى الـ«كينونة» عن كلمة الـ«كينونة» ومفهوم الـ«كينونة»، وهذا يدفعنا إلى القول إلى أن هيدجر يضع شرطًا لكينونة - اللغة، ليس حضور كلمة أو مفهوم (مدلول) الـ«كينونة»، وإنما حضور إمكانية أخرى مازالت في حاجة إلى التعريف. هنا لن يمنحنا مفهوم «المركزية العرقية» نفسه أي وعد بالنقد مادامت صياغة هذه الإمكانية مازالت غير مكتملة.

لمَقاربة هذه الإمكانية، وبما أننا لا نستطيع هنا مساءلة كل النص الهيدجري على نحو منهجي، فعلينا أن نعود إلى بنفنيست، ولكن علينا أيضًا أن نأخذ في الاعتبار هذه المرة مقالًا آخر غير ذاك الذي انشغلنا به حتى ذلك الحين. يتعلق الأمر هنا بدراسة متأخرة لبنفنيست بعنوان: فعل الـ«كينونة» وفعل الـ«ملكية» ووظائفهما اللغوية» [26].

تتمثل نقطة الانطلاق في هذا البحث على وجه الدقة في غياب فعل الـ«كينونة»، أو بحسب تعبير بنفنيست، في نقصان فعل الـ«كينونة»: ليس فقط في بعض اللغات غير اللغات الهندو أوروبية، وإنما خاصةً في غيابه أو نقصانه في بعض العمليات النموذجية في لغاتنا نحن [27]. إن دراسة الجمل التي تشتمل على فعل الـ«كينونة» تبدو غامضة بفعل صعوبة بل استحالة وضع تعريف مُرضِي عن طبيعة ووظائف فعل الـ«كينونة». أولًا هل هذه الـ«كينونة» فعل؟ وإذا كانت فعلًا فلماذا يغيب هذا الأخير غالبًا عن معظم الجمل؟ وإذا لم يكن فعلًا فمن أين تتأتى له حيازته لمقام الفعل وصيغه مع بقائه في نطاق ما نطلق عليه «فعل المصدر» verbe substantif (ص187).

كان بنفنيست قد أوضح بجلاء ما أسماه بـ«التناقض». لكن هذا الأخير يبدو لنا، في الواقع، تناقضًا بين نصين لبنفنيست، أو على الأقل تناقضًا بين النص الذي يتم فيه التوكيد على أن فعل الكينونة لن يوجد في كل اللغات، وبين النص الذي يتم فيه التوكيد على أن معادلة بعض الجمل لفعل الـ«كينونة» هو بمثابة ظاهرة عالمية.



الصعوبة كلها تكمن في هذه المعادلة البديلة: فحقيقة أنه توجد «جملة اسمية» تتسم بغياب الفعل، وأن مثل هذه الجملة تشكل ظاهرة عالمية، تناقض حقيقة عامة أيضًا ألا وهي أننا نتخذ من الجملة معادلًا لفعل الـ«كينونة». تبدو هذه المعطيات عصية على التحليل، ومن ثم فمازالت المشكلة كلها مُصَاغَة على نحو هزيل، حتى أننا لا نجد في هذه الصياغة شيئًا نستند إليه. ربما يكون السبب في ذلك أننا نفكر على نحوٍ خفي، على الأقل، كما لوكان ظهور فعل الكينونة يتبع منطقيًا وعلى التوالي حالة لغوية تفتقر إلى هذا الفعل. ولكن مثل هذا المنطق الخطي يصطدم من كل الجهات بما يُكذبه في الواقع اللغوي، ولا يتوفر له، بالقدر نفسه، أي مقتضى نظري (السابق).

لا نستطيع إلّا أن نقبل بهذا الطرح الأخير، ولكن ألا يلغي هذا الطرح بعض التوكيدات التي وردت في النص الخاص بالمقولات؟ كيف نتقبل أن يكون لكل اللغات جملٌ معادلة لفعل الـ«كينونة»؟

1 - تتميز وظيفة «الرابطة النحوية» أو ما يُعرف بـ«العلامة النحوية على الهوية» عن فعل الـ«كينونة» في كامل ممارسته على نحو مطلق. «لقد تعايش الاثنان معًا ويستطيعا أن يتعايشا معًا دائمًا وإن كانا مختلفين كُلّيَةً»، لكنهما قد انصهرا معًا في لغات عدة (السابق). ونتيجة لذلك «عندما نتحدث عن فعل «كينونة»، علينا أن نحدد إذا ما كان يتعلق بالمفهوم النحوي أو المفهوم المعجمي، ولأننا لم نقم بهذا التمييز فقد جعلنا المشكلة غير قابلة للحل ولم ننجح حتى في طرحها بوضوح (ص188).

بيد أنه فيما يتعلق بالوظيفة النحوية للرابطة، فقط برهن بنفنيست على عالميتها بفيض من الأمثلة، فهي تنتمي لكل اللغات التي ليس لديها فعل «كينونة» في حاضرها المعجمي.

2 - في كل اللغات ثمة وظيفة ما تطرأ لتنوب عن الـ«غياب» المعجمي لفعل «الكينونة». وللحق، هذه التكملة لا تأتي لسد ثغرة الغياب إلّا فقط في عيون أمثالنا ممن يستخدمون لغةً لديها الوظيفتان - النحوية والمعجمية - وقد «انصهرتا» (على الأقل إلى حد نقطة معينة)، بكل النتائج «التاريخية» الأساسية التي يمكن لنا نتصورها. ما نحصل عليه، خارج نطاق الغرب، بوصفه مكملًا للغياب أو بوصفه بديلًا، أليس هو بالفعل إمكانية فريدة أضيفت إلى الوظيفة المُعجمية لفعل «الكينونة» - وبالتالي قد يمر الأمر على نحو جيد أيضًا - إذا تم الاستغناء أيضًا عن الإحالة إليه؟ بما في ذلك في اللغات الهندو أوربية ذاتها؟



الشكل الأكثر اضطرادًا لهذا المكمل للرابطة يتمثل في الجملة الاسمية: هذه العبارة الأكثر اضطرادًا لا تنطوي على أي فعل، إنها الجملة الاسمية، على النحو الذي يتم تقديمها به اليوم، مثلًا، في اللغة الروسية أو المجرية، حيث الدرجة صفر للمورفيم morphème، والوقفة، اللتين تؤمنان الصلة بين حدين، وتُثبِتان ما لهما من هوية - أيًا ما كان، من المنظور المنطقي، وضع هذه الهوية: معادلة شكلية مثل (روما هي عاصمة إيطاليا)، تضمين نوعي مثل (الكلب هو من الثدييات) مُشاركة في جمع (بيير Pierreهو فرنسي)، الخ.

ما يهم أن نراه جيدًا هنا هو أنه لا توجد أية صلة طبيعية أو ضرورية بين المفهوم الفعلي «الوجود، الوجود هنا حقيقةً» وبين وظيفة «الرابطة النحوية». ما علينا أن نتساءل كيف يمكن أن يغيب فعل «الكينونة» أو يُلغى. وهذا يعني أننا نفكر بالمقلوب، فالسؤال الحقيقي سيكون على العكس: كيف لفعل «الكينونة» أن يوجد ليتيح للتعبير الفعلي والقوام المعجمي علاقة منطقية في منطوق جازم بات (ص 188 - 189).

هكذا يحدث أن الغياب المعجمي لا يتم « تعويضه» إلّا بالغياب فحسب، بما أن الوظيفة النحوية للـ«كينونة» سوف تُحقق إذن عن طريق مسافة فُسحة بيضاء، أو عبر أداة ترقيم ممحوة على نحو ما، أو عبر وقفة: انقطاع شفاهي للصوت (هل هي ظاهرة شفاهية، إذن؟) والذي لم تسجله أي كتابة تامة أو أية علامة خطية، بالمعنى الشائع لكلمة «خطية». غياب «الكينونة»، غياب هذه الوحدة المعجمية المُفردة هو الغياب نفسه. ألا تتعلق القيمة السيمانطيقية للغياب بصفة عامة بالقيمة المعجمية - السيمانطيقية للـ«كينونة»؟ إنه في أفق هذا السؤال ينبغي لنا ربما أن نحلل ما أسماه بنفنيست أيضًا «ملمح مُكَمِل»، سواء كان ملمح «محتمل» فحسب، وهو لا يوجد ولا يتكون من شيء اللهم إلّا مما هو مُعلق: «السامي القديم لم يكن لديه، كما نعرف، فعل «كينونة». يكفي أن نضيف كلمات اسمية للمنطوق حتى نحصل على جملة اسمية، مع ملمح مُكمل، مُحتمل، ولكنه خالي من مُقومات التعبير الخطي، مُمَثَلة في الوقفة بين الكلمات. المثل في اللغة المجرية والروسية، الخ، يزود هذه الوقفة بقيمة كقيمة العنصر في المنطوق، إنها حتى أشبه بعلامة إسناد. ومن المُحتمل أنه أينما تسمح بنية اللغة بتشكيل منطوق إسنادي بإضافة شكلين اميين بعضهما لبعض في ترتيب حر، عندها ينبغي أن نتقبل بأن وقفة ما تفصلهما بعضهما عن بعض». (ص189).



3 - شكل آخر، واسع الشيوع، لهذا المُكمل للرابطة النحوية: اللعبة التركيبية للضمير، مثلًا مضاعفته في نهاية الجملة: män yaš män أنت شاب «tu es jeune» في بعض اللهجات الشرقية (lui riche) « tu es riche ,» altai: ol bay ol (lui هو ثري هو، هذا التثمين النحوي للضمير - بوصفه يقوم بوظيفة الرابطة - هو ظاهرة ينبغي التشديد على ثقلها العام»(ص 190).

تقودنا دعوى الموضوعية منذئذ للامتياز الدائم لضمير الغائب المفرد. الصلة الخفية بين هذا الامتياز وقانون المُكمل للرابطة النحوية تعرض لمشكلة لم تستطع اللغويات والأنطولوجيا بوصفها كذلك أن تشير إليها إلّا من بعيد، أولًا لأنهما مبدئيًا خاضعتان بوصفهما علمًا وفلسفةً، لسلطة هذا الذي يكون وينبغي مساءلة إمكانيته. لنوضح ذلك بجلاء من خلال مقاربة بسيطة.

ينبغي علينا هنا أن ننتقل إلى بحث آخر لبنفنيست بعنوان «الجملة الاسمية». منذ المقال المشهود الذي حدد فيه مييه (A.Meillet M.S.L., XIV) وضع الجملة الاسمية في اللغات الهندو أوروبية، مانحًا إياها بذلك قانونها اللغوي الأول. ساهمت بعض الدراسات، ذات الصلة باللغات الهندو أوروبية القديمة خاصةً في التوصيف التاريخي لهذا النمط من المنطوقات. تنطوي الجملة الاسمية، المُحَدَدة باختصار، على محمول اسمي، بدون فعل أو رابطة نحوية. ومع ذلك تُعتبَر هذه الجملة تعبيرًا عاديًا في اللغات الأوروبية حيثما تكون على نحو احتمالي الصيغة الفعلية لفعل الكينونة في زمن المضارع الإخباري présent indicatif مع ضمير الغائب المفرد. هذه التعريفات قد تم استخدامها على نحو موسع، خارج نطاق اللغات الهندو أوروبية لكن دون إفساح المجال لدراسة موازية للشروط التي جعلت هذا الوضع اللغوي ممكنًا. ينبغي الإكثار من هذه التعريفات حتى تتقدم النظرية الخاصة بهذه الظاهرة النحوية المفردة بوضوح بقدر ما نكتشف امتداد هذه التعبيرات.

«هذا النمط من الجملة ليست محددة بعائلة أو بعض عائلات اللغات. هذه العائلات التي تم الإشارة إليها ليست إلّا واحدة تقع في مقدمة قائمة يمكن لنا أن نطيلها كثيرًا. الجملة الاسمية لا نلقاها فقط في اللغات الهندو أوروبية والسامية والفنلندية - السيبيرية ولغات البانطو الإفريقية، وأيضًا اللغات الأكثر تنوعًا: كالسومرية والمصرية والقوقازية والدراويدي المتعلقة بالشعوب القاطنة في شمال الهند والأندونيسية والهندية الأمريكية..الخ.



والسؤال هنا هو بأية ضرورة ترتبط الجملة الاسمية حتى يتم إنتاجها على هذا النحو المتشابه الذي تصاغ به في الكثير من اللغات المختلفة؟ قد يبدو السؤال غريبًا، ولكن الغرابة تكمن في الوقائع، حيث يتمتع فعل الوجود من بين كل الأفعال بهذا الامتياز أن يكون حاضرًا في منطوق وإن لم يظهر فيه؟ فإذا ما تعمقنا قليلًا في فحص المشكلة، سنجد أنفسنا مضطرين لمواجهة العلاقات بين الفعل والاسم في مجملها، ثم الطبيعة الخاصة لفعل «الكينونة (ص 151 - 152).

هذا الإلحاح على ضمير الغائب المفرد للمصدر المضارع indicatif présent du verbeلفعل الـ«كينونة» كان له أن يسم تاريخ اللغات التي يكون فيها فعل الـ«كينونة» منطويًا على حضور معجمي. منذئذ وظيفة الرابطة النحوية قد تحكمت بشكل خفي في تفسير معنى الـ«كينونة» وذلك لأنها على نحو ما قد اشتغلته منذ أمد.

هيدجر: نحن نفهم المصدر الفعلي le substantif verbal «كينونة» انطلاقًا من المصدر الذي من جهته يحيل إلى «يكون est» وإلى تضاعفه الذي عرضنا له آنفًا. ثمة امتياز للصيغة الفعلية المجددة والخاصة للمضارع «يكون est» مع ضمير الغائب المفرد، فنحن لا نفهم الوجود إذا كنا بإزاء صيغة «أنت تكون tu es» «أنتم تكونون vous êtes» «أنا أكون je suis» «هم يكونون ils sont»، والذين مع ذلك يشكلون أيضًا، وعلى نفس مستوى «يكون est»، صيغ لفعل الـ«كينونة». نحن هكذا نُقاد بلا تعمد، كما لو لم يكن هناك إمكانية أخرى، أن يوضح لنا بجلاء المصدر «كينونة» انطلاقًا من «يكون». يترتب على ذلك أن «الكينونة» تتمتع بهذه الدلالة التي أشرنا إليها، مما يذكرنا بالطريقة التي فهم بها اليونانيون كينونة الوجود، وأنه يمتلك على هذا النحو سمة محددة لم تهبط علينا من السماء، ولكنه يتحكم منذ أمد طويل في وجودنا - هنا proventuel (مقدمة في الميتافيزيقا، الترجمة الفرنسية، ص 103).

مع أنه قلق ومصنوع من داخله دائمًا، فإن انصهار الوظيفة النحوية والوظيفة المعجمية للـ«كينونة»، كان له - بلاشك - علاقة أساسية مع تاريخ الميتافيزيقا ومع كل هذا الذي يتم تضفيره في إطارها في الغرب.

الإغواء قوي، بالكاد يمكن منعُهُ، في الحقيقة، على اعتبار الهيمنة المُتنامية



للوظيفة الشكلية للرابطة النحوية بوصفها دعوى للسقوط والتجريد والتدهور وتفريغ الامتلاء السيمانطيقي للوحدة المعجمية «كينونة» وكل الوحدات المماثلة لها التي أتيحت للإزاحة وللنيابة عنها. مُساءلة هذا «التاريخ» (لكن كلمة «تاريخ» تنتمي إلى دعوى المعنى هذا) مثل تاريخ المعنى، تطرح «سؤال الوجود» بوصفه سؤالًا عن «معنى الوجود» (هيدجر).

أليس في هذا حدًا من هدم الأنطولوجيا الكلاسيكية لأفق الاستحواذ على الامتلاء السيمانطيقي للـ«كينونة»، وتجديد نشاط الأصل المفقود، الخ؟ أليس في ذلك تشكيلًا لمُكَمِل الرابطة النحوية على نحو عارض historial حتى لو اعتبرناه ضروري على نحو بنيوي؟ ألا نجد هنا اشتباهًا في نوع من السقوط الأصلي لكل من لم يشارك في هذا التطور؟

لماذا يهيمن أفق المعنى في نهاية المطاف على سؤال اللغوي أُسوةً بالمفكر الفيلسوف؟ أية رغبة تدفعهما إلى ذلك الواحد منهما والآخر، وبوصفهما كذلك يتصرفان على نحو مُطابق في الإلحاح supralaspaire فيما قبل مكمل الرابطة النحوية؟ فلتظل اجراءاتهم وأفقهم في هذا الصدد متطابقة كما نرى:

كل التنوع الخاص بإعراب فعل الـ«كينونة» يرجع إلى ثلاثة جذور مختلفة. الجذر الأول والثاني يرجعان إلى اللغات الهندو أوروبية، كما أنهما يظهران أيضًا في الكلمات اليونانية واللاتينية المستخدمة للدلالة على الـ«كينونة»:

1 - الجذر الأقدم، الجذر الحقيقي هو: est es، وباللغة السنسكريتية asus، الحياة، الحي، الذي في ذاته وانطلاقًا من ذاته يبقى ويمضي، ويستند على ذاته... ثمة نقطة جديرة بالملاحظة، ألا وهي أنه في كل اللغات الهندو أوروبية، الـ«يكون » est (من اليونانية estin، واللاتينية est، والألمانية ist) بقي على الحالة نفسها منذ البداية.

2 - الجذر الثاني الهندو أوروبي هو bheu، bhû، يرتبط باليونانية phuo، بمعنى يزدهر، يهيمن، يأتي كمقطع شعري يبقى كمقطع شعريvenir en stance انطلاقًا منه هو نفسه. لقد تم فهم هذا الـbhû حتى هذه الآونة بوصفه طبيعة وبوصفه «نماء وتكاثر» وفق المفهوم العادي والسطحي لـphysis ول phuo، [...]

3 - يظهر الجذر الثالث فقط في نطاق إعراب الفعل الألماني sein؛ إنه من



السنسكريتية vasami، والألمانية wesan بمعنى سكن، أقام، بقي - re ster... المصدر Wesen لا يعني على نحو أصلي الماهية، الجوهر، ولكن بقاء re - ster المُؤسسة للمضارع (Gegenwart)، الحضور ((An - wesen pré - sence، والغياب Ab - wesen) l`ab - sense). الـ- معنى اللاتيني prae - sens وab - sens - قد اختفى.... من هذه الجذور الثلاثة سُحِبَت ثلاث دلالات كانت قد ظهرت واضحةً في الأصل وهي: يحيا، يزدهر، يقيم. اللغويات تثبتها. تثبت أيضًا أن هذه الدلالات البدائية قد اختفت اليوم، والدلالة الوحيدة التي بقيت هي دلالة «مجردة»: «كينونة»....

8 - معنى الكينونة، التي بسبب تفسيرًا منطقيًا صرفًا ونحويًا، يُقدَم لنا بوصفه «مجردًا» وبالتالي مشتقًا، هل ربما هو بنفسه ممتلأً وأصليًا؟

9 - هل يمكن لهذا أن يتجلى انطلاقًا من estance اللغة الذي سوف يتم التمسك به بطريقة تنتسب إلى أصله؟... الـ«كينونة»، هي بالنسبة لنا أيضًا لفظ خالص تمامًا، كلمة مُستهلكة(vernutzter). إذا لم يبق لنا أصلًا غير ذلك، فعلى الأقل ألا ينبغي علينا أن نمسك بهذا الأخير المُتبقي (Rest) الذي يخصنا...؟ لهذا نتساءل: ماذا عن كلمة «كينونة»؟

لقد أجبنا على هذا السؤال متتبعين لسبيلين يقودانا إلى النحو والصرف الخاص بالكلمة. لنلخص هنا النتيجة لهذا التفسير المضاعف لكلمة «كينونة».

1 - الاعتبار النحوي لشكل كلمة أظهرت أنه عند صيغة المصدر لا تظهر أبدًا الصيغ الدالة المحددة للكلمة، فهذه الصيغ قد مُحيت. أكثر من ذلك فإن الاتصاف substantivation يدعم ويموضع هذا المحو. الكلمة تتحول إلى اسم يُسمي شيئًا ما غير محدد.

2 - الاعتبار الصرفي لدلالة الكلمة، أظهر أن ما نُطلق عليه اليوم ومنذ أمد طويل في اسم الـ«كينونة» هو، فيما يتعلق بالدلالة، عبارة عن خليط مُتساوي لثلاث دلالات جذرية مختلفة. ما من دلالة منها لا تدخل قط في نطاق دلالة الاسم، وتتميز بطريقة خاصة وحاسمة. هذا الخليط وهذا المحو يتنادى الواحد منهما الآخر»[29].

بنفنيست: «يبقى أن نكمل هذه التوضيحات بفحصنا، فيما يتعلق بالجملة الاسمية، لمقام فعل الـ«كينونة». ينبغي لنا التأكيد بقوة على ضرورة رفض كل تورط لـ«كينونة»



معجمية في تحليل الجملة الاسمية، وإصلاح عادات الترجمة المفروضة بموجب البنية المختلفة للغات الغربية الحديثة. تفسير صارم للجملة الاسمية لا يمكن أن يبدأ إلّا عندما نتحرر من هذه العبودية وأننا قد تحققنا من أن الفعل esti في اللغات الهندو أوروبية هو فعل مثل سائر الأفعال. وهو هكذا، ليس فقط لأنه يحمل كل العلامات المورفولوجية لرتبته وأن يقوم بالوظيفة النحوية نفسها، ولكن أيضًا لأنه كان له معنى معجمي محدد قبل أن يهوي - في نهاية تطور تاريخي طويل - إلى مرتبة «الرابطة النحوية». لم يعد ممكنًا مناهزة هذا المعنى مباشرةً، لكن واقع أن bhu، «نماء» «تكاثر»، قد زود جزءًا من الأشكال بـes مما قد يسمح بحدس معناه. في كل حال، حتى بتفسيره بمعنى «وجود»، له قوام واقعي» (انظر معنى «حقيقة» المرتبط بالصفات v. isl. Sannr, lat. Sons, skr. Satya) نستطيع تعريفه على نحو كافي من خلال وظيفته كفعل لازم غير متعدٍ قابل لأن يكون مستخدمًا على الإطلاق أو مصحوبًا بنعت مؤول بالمشتق؛ بحيث تكون esti المطلقة أو esti + نعت، تعمل كعدد كبير من الأفعال اللازمة في هذا الوضع المُضاعف (مثل يبدو، يظهر، ينمو، يتماسك، رقد، تدفق، سقط، الخ.)... ينبغي علينا أن نرد لفعل الـ«كينونة» كامل قوته ووظيفته الأصلية لقياس المسافة بين توكيد اسمي وبين توكيد س«يكون»[30].

سوف يبدو هذا ربما (إذن على الأقل هذا يركن إلى ظهور ما) من هذا المكان الذي يبقى لنا أن نعثر على اسمه أكثر من تسجيل تكونه. هذا المكان لن يكون في كل الأحوال أنطولوجيا، علم إقليمي، أو أيًا ما كان، سوف يترتب وفق هذه التراتبية. هذه التراتبية لن تستطيع في الواقع أن ترتب العلوم المختصة وفق أنطولوجيات إقليمية، ثم وفق الأنطولوجيا الأساسية اللهم إلّا إذا اقتضت أن يُطرح هذا الذي (يكون) هنا للاستفهام.

ماذا عن الكلمة؟ ثم ماذا عن هذا التقابل بين المعجمي (السيمانطيقي، الصرفي) وبين النحوي الذي يتحكم هكذا في هذه الخطابات بدون أن يُستفهم عنه لذاته؟ أين وكيف تشكل هذا التقابل؟ ولماذا أسبغت الـ(يكون est) شكلها على كل هذه الأسئلة؟ ما هي العلاقة بين الحقيقة، معنى الـ«كينونة» وبين ضمير الغائب المفرد مع فعل «يكون» المضارع؟ ماذا نعني بالبقاء resterأو ne pas resterعدم البقاء؟ ماذا تبقى من مُكمل الرابطة النحوية؟ إذا كان الأمر يتعلق هنا أيضًا بكلمة يُقال، وهذا لا يعود بلا شك إلى الفلسفة ولا إلى اللغويات بوصفها كذلك.



الهوامش:

1 - كتاب الفيلسوف *Le Livre du philosophe*، دراسات تأملية *études théorétiques*، الترجمة الفرنسية A – K.Marietti ل مارياتي، Aubier دار نشر، ص207

.Le Livre du philosophe, études théorétiques, tr.fr. A.K. Marietti,Aubier,p.207

2 - نفسه، ص 177

3 - مقطع 1886، الترجمة الفرنسية، في *إرادة القوة* , *La Volonté de Puissance* t 1,p65

4 - ترجمة ر. مونييه R.Munier p27,

5 - P 65

6 - 1958، تم استعادتها في *مشكلات اللغويات العامة*, *Problèmes de linguistique générale*
.ed. Gallimard, 1966,p.63

7 - انظر، أوبنك Aubenque، أرسطو واللغة «Aristote et le langage» هامش ملحق بمقولات أرسطو.

بالنسبة لمقال بنفنيست Benveniste انظر في حوليات *كلية الآداب جامعة أكس*، *Annales de la faculté des*

Annales de la faculté des lettres d'Aix,t.XLIII, 1965

و ج. فيولمان J. Vuillemin، *من المنطق إلى الثيولوجيا*، خمس دراسات عن أرسطو، دار نشر فلاماريون، 1967، ص 75

De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote, Flammarion,1967*p.75 sq*

8 - مشكلات...، فصل 2، ص 19، *Problèmes, ch. II,p* 19، «ما من أحد لا يعرف أن اللغويات الغربية ولدت في رحاب الفلسفة اليونانية، الكل ينتمي لهذا النسب، مصطلحاتنا اللغوية صيغت في معظمها من المصطلحات اليونانية التي تم تبنيها مباشرة أو في ترجمتها اللاتينية».

9 - ص 64

10 - هذا ما يُذَكِّر به أوبنك Aubenque (مقال مستشهد به في ص 104): (هذه إذن واقعة لغة) - غموض اللغة - التي كان أرسطو قد ألمح إليها سريعًا، والتي اجتهد في حلها أو - كما قلنا - حاول أن يتدبرها عبر دعوى هي ذاتها لغوية: تتميز الدلالات المُضاعفة لكلمة مُتنازع عليها. في المقابل. لم يقدم أرسطو في أي مكان كان المقولات بوصفها خصائص للأشياء أو قوانين الفكر. ينبغي إذن أن نعدل عن اتهام أرسطو بالغفلة عن العلاقات التي تربط أنطولوجيا أرسطو باللغة».

11 - *نقد العقل المحض* *Critique de la Raison pure*، الترجمة الفرنسية - Tremesaygues Pacaud، ص 94 - 95.



12 - Er stellte sie so neben einnander أضافها، *دروس عن تاريخ الفلسفة* *Leçons sur l'histoire de la philosophie*، نُصَّ عليها في بونيتز 1853Bonitz (أعيد طباعتها في دار نشر Darmstadt 1957 ص 38).

13 - نص عليها فيولمان J. Vuillemin، انظر مرجع سابق ص 75، كما نص عليها ب. أوبنك Aubenque، مقال نُصَّ عليه في ص 103. عن تفسير تريندلينبورج Trendelenburg وعن الجدل الذي أثاره، انظر بونيتز، مرجع سابق، ص37.

14 - مقال نُصَّ عليه، ص 87 - 88

15 - «شبه - مشكلات أثيرت وحُلَّت بواسطة منطق أرسطو»، في أعمال المؤتمر الدولي العلمي، باريس، 1935 *Actes du Congrés international scientifique*

16 - الترجمة الفرنسية في *جريدة علم النفس* 1946، *Journal de Psychologie*، ص129

17 - في الإطار الذي بموجبه كانت هذه الفرضية ميتافيزيقية أساسًا، ستظل فاعلة في نص بنفنيست، ومن ثم لم تعد محل تناقض قط هذه المعارضات *الفلسفية* التي لاقاها مشروعه أصلًا والتي هي في العمق تنضح من نفس المعين.

18 - *Monadologie*، § 23

19 - الترجمة الفرنسية.، في طرق *Chemins*...، ص 74

20 - مرجع سابق، ص 76 - 77، شاهد طويل يفرض نفسه "هذا التدليل(برهان بنفنيست) له وجاهة مضاعَفة:

«أولًا تجعلنا نلحظ تنظيم جدول المقولات والتي أخذنا عليها دومًا طابعها الحماسي، المقولات الست الأولى لديها أشكال اسمية، الأربعة مقولات الأخيرة لها أشكال شفاهية. داخل هذه القسمة، ينشأ التعداد، ما عدا حالة واحدة، من تضاد الازدواج (وحدة عنصرين متحدين حسب نظام معين) تبدو مقولة الاسمية استثناء للقاعدة، ولكن توجد هي نفسها، منقسمة إلى أسماء أعلام (ماهية أولى) وأسماء لغير علم (ماهية ثانية). النعتان *poson* و *poion* يتجاوبان (*osos /oisos.tosos /toios*) شأنهما في تجاوبهما شأن تجاوب الظروف *pou* و*pote* (*ou /oté,tou /toté*). الـ Pros ti الذي يتقدم وحده، لا يقوم إلّا بالتعبير عن الملكية الأساسية للنعوت اليونانية، تلك التي تزودنا باسم التفضيل. أما عن الأشكال الشفاهية الأربعة. إذا كان *poiein* و*paskhein* (فعل / احتمل) تشكل في الظاهر تعارضًا ينتمي إلى تعارض المبني للمعلوم والمبني للمجهول، *keisthai* (تكون عرضى) و*ekhein* (تكون في حال) تشكل مزدوج، حين نفسرها بوصفها مقولات للغة: في الواقع، هناك بين التام والمتوسط اليوناني، هناك علاقات متنوعة هي في آن شكلية ووظيفية، موروثة من الهندو - أوروبية، شكلت نظامًا معقدًا، مثلًا صيغة *gegona* التامة تزاوج صيغة *gignomai* المتوسطة»

«في مقام آخر، نخلص إلى، معتقدين أننا نرتب المفاهيم، أن أرسطو في الواقع قد رتب مقولات اللغة، بحيث أن خصوصيات اللغة اليونانية هيمنت على مصير الفلسفة في الغرب».

« إلّا أن هذه الخلاصة الثانية، تتجاوز ما يدلل عليه الحجاج. في الواقع، مما أعارته الفلسفة



إلى تعارضات لغة المفاهيم والتعارضات المعروفة بوصفها أساسية بالنسبة للفكر، من الظلم أن نستخلص ليس فقط أن اللغة تطرح مقترحاتها على الفكر، ولكن من المستحيل أن نفكر فيما لا يتم التعبير عنه، وعلى أية حال، من الظلم أن نستخلص أن جدول مقولات الفكر تعكس جدول مقولات اللغة. حتى نستطيع أن إلى هذا الحد، ينبغي علينا أن ندلل على أن جدول المقولات المُقتبسة من اللغة هو أيضًا الجدول *الكامل* لهذه المقولات بالنسبة للغة. فإذا كان هو العكس، سيكون هناك ثمة انتخاب، وإذا ما اختار الفيلسوف من المقولات اللغوية، فهذا يعني أن اختياره ليس بالضبط مُملى عليه فقط من اعتباره واحترامه للغة. بيد أن هذا هو ما يحدث تمامًا، بما أننا لا نستطيع أن نزعم أن بنية مقولات اللغة اليونانية هو على نحو شمولي مطروح في جدول أرسطو».

« في الواقع، هذا الجدول يتبع نطق مبين منطقي الذي، في ذات الوقت، لديه حمولة أنطولوجية...».

الحجتان الرئيسيتان (منهجية وانتخاب)، واللتان من الصعب ألا نعتمدهما، تنموان على أرضية تبدو لنا مع ذلك إشكالية جدًا. مثلًا: هل الفلسفة « *تستعير*» من اللغة؟ وماذا نعني *بالاستعارة* هنا؟ هل نستعير « من تعارضات اللغة المفاهيم والمعارضات المتعارف عليها بأنها أساسية للفكر» كما نستعير آلة؟ والتي أدرك «الفكر» من *جهة أخرى* قيمتها؟ كيف نفهم أن «اللغة تطرح اقتراحاتها على الفكر»؟ الصيغة تُستعاد ويضطلع بها على نحو أفضل في موضع آخر: « الصرف والنحو في احتماعهما يشكلان لغة، لكن هذه اللغة الفلسفية تتحول بقدر ما هو ضروري عن الاقتراحات التي تفرضها أصلًا اللغة اليونانية» (ص 225). تبدو المُسلمة العامة لهذه الأطروحة هي العكس - التعادلي - للمُسلمة التي تدعم تحليل بنفنيست Benveniste (على الأقل عندما يقوم بهذا التحليل بوصفه لغوي وليس فيلسوفًا لـ«نشاط الروح» و«انطلاق الفكر»): محتويات الفكر هي أساسًا ومبدئيًا وبنيويًا مستقلة عن اللغة، وذلك على الرغم من «الاستعارات» و«الاقتراحات». وكما يُقال، «المنطق» و«الأنطولوجي» لا يتمتعان بأي رابط جوهري مع اللغوي. التعادلية المرآوية للأطروحات المتواجهة، في تشابهها العميق، في تعارض يتعذر تحديده، تدعو أولًا، لذاتها وحدها، لإعادة صياغة المشكلة، حيث لن ننذر أنفسنا مقدمًا، مثلًا، كما لو كان مُسَلم به، في شعور بالتآلف، والسيطرة، و«معرفة» المنفذ إلى «جوهر» «الفكر»، جوهر «اللغة»، جوهر تعارضهما أو تطابقهما. هذا ليس إلّا مثلًا.

21 - هذه النقطة وقد حُسِمَت، ويكفي بالنسبة لما يشغلنا هنا، لا نستطيع أن نشتبك مع تعقيدات سياقها. سوف نجد تحليلًا ومراجع في كتاب مشكلة *الوجود عند أرسطو* *Le Problème de l'être chez Aristote* لمؤلفه أوبنك P. Aubenque خاصةً ص 171. «كما نرى، الجوهر نفسه تم تقديمه هنا بوصفه محمول، حتى لو كان قد تم تعريفه في مقام آخر بوصفه ما هو دائمًا ذات وليس محمولًا أبدًا (*Anal. Pr.* 1, 27, 43 *a* 25; *Phys.*, 1, 7, 190 *a* 34; *Met.*, *Z*, 3, 1028 *b* 36)، لكن الجوهر، الذي هو في الواقع ذات لكل حمل قابل للإدراك، يمكن أن يُحمَل فرعيًا على ذاته، وهو بهذا المعنى مقولة، أي واحدة من أشكال القياس للإسناد، وهي إحدى المعاني الممكنة للرابطة النحوية». انظر. أيضًا ص 190 sq.



22 – في *أسئلة* 2 *Questions II*

23 – انظر. «الميثولوجيا البيضاء» في هذا الكتاب La Mythologie blanche

24 – بنفنيست Benvenisteنفسه يذكرنا بذلك، ص 71. انظر أيضًا هيدجرHeidegger، «عن النحو وعلم اشتقاق كلمة «كينونة» être »، في كتاب *مقدمة في الميتافيزيقا Introduction à la métaphysique*، الترجمة الفرنسية، ص 63 sq

25 – *مقدمة في الميتافيزيقا Introduction à la métaphysique*، الترجمة الفرنسية، ص 92 – 93

26 – *حوليات المجتمع واللغويات*1960، LV، *Bulletin de la société de linguistique*، جمع في كتاب مشكلات اللغويات العامة *Problèmes de linguistique générale, ch. XVI, p*187

27 – نستطيع أن ندرس، من وجهة النظر هذه، لغة مالارميه Mallarmé، وفيها التخفف من فعل «الكينونة» être» و«يكون «est»، انظر «الجلسة المزدوجة La double séance» في التبعثر *La dissémination*

28 – نشرة الجماعة اللغوية في باريس، 1950، XLVI، ملزمة 1، رقم 132، *Bulletin de la Société de linguistique* جمعت في مشكلات *Problèmes*، ch. XIII, p151، التشديد من عندي.

29 – هيدجر، مرجع سابق، ص 81، 84. لقد أبرزت النقطة رقم 9، *هذا الأخير يظل هو ما ينتمي إلينا، بال، ممحوة، محو، خليط ممهد، خليط، محو.*

30 – بنفنيست، مرجع سابق، ص 159 – 160، التشديد من عندي يكون في *être* «*بكامل قوته*» و«*وظيفته الأصلية*».



المثيولوجيا البيضاء

الاستعارة في النص الفلسفي

نشرت في مجلة شعريات 5 (1971)

Première version publiée dans *Poétique 5* (1971).




مكتبة
الفكر الجديد

مفتتح

انطلاقًا من الفلسفة، من البلاغة. انطلاقًا من كتاب، سنصنع هنا - إلى حد ما وتقريبًا - زهرة، نستقطرها، نركبها، أو نتركها بالأحرى تنمو وتتفتح وتتلفت كزهرة هائلة - زراعة الصبر - تشيح بوجهها عن ذاتها أو تلتف حول ذاتها على نحو لولبي، لنتعلم - ووفق حسابات الجواهرى نحات الحجارة الكريمة.

الاستعارة في النص الفلسفي. يمكن لنا - وبعد أن نطمئن لإدراك كل كلمة من كلمات هذا المنطوق، أن نستعجل الفهم - الكتابة - لصورة ما une figure في كتاب جدير بالفلسفة، يمكن لنا أن نتهيأ لمعالجة مسألة خاصة ألا وهي: هل توجد استعارة في النص الفلسفي؟ وعلى أي شكل تكون؟ وإلى أي درجة؟ وهل هي أساسية؟ أم طارئة؟ الخ. وسرعان ما يتبخر اليقين. إذ يبدو أن الاستعارة تغطي اللغة الفلسفية في مجملها، وهذا ليس بأقل مما هي عليه في استعمال اللغة التي يقال عنها في الخطاب الفلسفي أنها لغة طبيعية، بل حتى في استعمال اللغة الطبيعية بوصفها لغة فلسفية.

وهذا يتطلب كتابًا كاملًا عن الفلسفة، وعن استعمال الفلسفة أو الاستعمال الجيد للفلسفة. ولكن ثمة فائدة في الالتزام الذي يعد بأكثر مما يعطى. ومن ثم سوف نكتفي هنا بفصل واحد فقط عن هذا الموضوع. أما كلمة الاستعمال usage فسوف نحل محلها كلمة الاستنزاف usure كعنوان فرعي نورده في هذا الفصل. وسوف نهتم في البداية باستنزاف من نوع ما للقوة الاستعارية من خلال التداول الفلسفي لها. ولن يكون مثل هذا الاستنزاف طارئًا على الطاقة المجازية للاستعارة المنذورة للبقاء بكرًا، بل على العكس سيشكل تاريخ الاستعارة الفلسفية ذاته وبنيتها.

كيف لنا أن نجعله محسوسًا هذا الاستنزاف، اللهم إلّا إذا لذنا بالاستعارة؟ لدينا هنا كلمة استنزاف. لا نستطيع، في الحقيقة، أن نقترب من قضية استنزاف ظاهرة لغوية ما دون أن نتمثلها في صورة ما. فما الذي يمكن أن يكونه الاستنزاف - بمعناه الحرفي - لكلمة ما أو منطوق ما أو دلالة ما أو نص ما؟



ولنأخذ مثلًا استعارة استنزاف (الاستعارة) والتي تبدو بالية في هذه الصورة، ولنخاطر هنا كل المخاطرة في نبش هذا المثل (هذا المثل وحده لنتعرف من خلاله على نمط جاري) في كتاب «حديقة أبيقور» Le jardin d'Epicure[1]. في مفتتح هذا الفصل، نلاحظ أن الاستعارة المقترضة من أناتول فرانس - أي الاستنزاف الفلسفي لهذه الصورة - سوف تصف لنا أيضًا، وللحظ، كيفية التآكل الفعال لعبارة افتتاحية ما.

قرب نهاية حديقة أبيقور [1] نجد حوارا قصيرا بين آريست Ariste وبوليفيل Polyphile ينطوى على عنوان فرعي: «أو اللغة الميتافيزيقية». ويتحدث المتحاوران هنا بالضبط عن الصورة المحسوسة التي تستقر وتبتذل، حتى لا يُشعرُ بها في أى مفهوم ميتافيزيقي. ودائمًا ما تخفي المفاهيم المجردة صورة محسوسة. ويختلط تاريخ اللغة الميتافيزيقية بمحو لفاعليتها واستنزاف لمثالها. الكلمة لم تنطق ولكننا نستطيع فك شفرة المستوى المزدوج لاستنزاف الصورة المحسوسة: المحو لها بفعل الاحتكاك والإنهاك والتفتيت، طبعًا، ولكن المحو لها أيضًا بفعل الناتج المكمل لرصيدها، أى بفعل تداولها الذي - بعيدًا عن فقدانه للسيطرة على رصيدها - يظل مستثمرًا لثرائها البدائي ومستزيدا من الرجوع إليه على شكل عوائد، أوعلى شكل تنمية للفائدة وزيادة للقيمة اللغوية. هذان التاريخان للمعنى يظلان متلازمان. « يقول بوليفيل: لم يكن هذا سوى حلم يقظة. كنت أظن أن مثل الميتافيزيقيين حين يصنعون لأنفسهم لغة ما (شكل، تشبيهًا، شكل ما للدلالة على التشكل) مثل السنان الذي بدلًا من سن السكاكين والمقصات يسن النياشين والعملات النقدية على المسن ليمحو ما عليها من عبارات مقتبسة وتاريخ المسكوكات. وعندما يفعلون كل ما بمقدورهم فعله حتى لا نرى على عملاتهم مائة مليم أو فيكتوريا أو جيوم أو الجمهورية، حينئذ يقولون هذه القطع ليست إنجليزية ولا ألمانية ولا فرنسية البتة، نحن استخرجناها من خارج الزمان والمكان، وهي لا تساوى خمسة فرنكات: إن سعرها يفوق كل تقدير، ورواجها جاري الى ما لا نهاية. ولهم الحق أن يتكلموا هكذا. بهذه الصناعة قليلة الدخل تنتقل الكلمات من الحال الفيزيقي الى الميتافيزيقي. في البدء نري ما تفقده الكلمات، ولا نرى على الفور ما تكسبه في هذه العملية».

لا يتعلق الأمر هنا بمصداقية حلم اليقظة هذا وإنما برؤيتنا للصورة التي ترتسم من خلال منطقه الضمنى للمشكلة المطروحة هنا، والشروط النظرية والتاريخية لظهورها. هناك حدان على الأقل: 1 - يبدو أن بوليفيل يريد أن يحفظ كل الرصيد، أو بالأحرى - وقبل تراكم هذا الرصيد - يريد أن يحافظ على الثراء الطبيعي والفضيلة الأصلية



للصورة المحسوسة، التي زالت نضارتها وذوت بفعل تاريخ المفهوم. وهذا يعني أنه يفترض - وفق الدافع التقليدي والأرضية المشتركة للقرن الثامن عشر - أن ثمة نقاء للغة المحسوسة أمكن له أن يمتد منذ أصل اللغة، وأن أصل المعنى البدائي يظل دائمًا من الممكن - حتى وإن استتر - إحضاره. 2 - هذا العلم الاشتقاقي يفسر لنا التدهور بوصفه انتقالًا من الفيزيقي الى الميتافيزيقي. إنه يستخدم - إذن - تعارضًا فلسفيًا محضًا له بدوره تاريخه وتاريخه الاستعاري لكي يحكم على ما يصنعه الفيلسوف - دون أن يعي - من استعارات.

الحوار التالي يؤكد لنا ذلك: إذ يتساءل بالضبط عن إمكانية إصلاح أو تجديد نشاط «الصورة الأصلية» للعملة البالية الممحوة المصقولة بفعل رواج المفهوم الفلسفي. هذه الصورة التي تقبع تحت استعارة تخفى وتختفي فيها الصورة البدائية.

ألا ينبغي أن يقال عن هذا المحو أنه محو للصورة الأصلية في حال كونه يمحو ذاته بنفسه؟

« كل هذه الكلمات المحرفة بفعل الاستعمال أو المصقولة أو المنحوتة من أجل بناء فكري ما يمكن لنا أن نتمثل صورتها الأصلية. ويهتدي الكيميائيون إلى كواشف مظهرة للحبر الممحو على بردية أو رق ما. وبمعونة هذه الكواشف يمكن لنا قراءة الرق الممسوح والمكتوب عليه ثانية. وإذا ما طبقنا إجراءً مماثلًا على كتابات الميتافيزيقيين، وإذا ما ألقينا الضوء على المعنى البدائي والمعين الذي ظل غير مرئي وحاضر تحت المعنى المجرد والجديد، فسوف نعثر على أفكار جد غريبة وأحيانًا مفيدة بالفعل».

ليس المعنى البدائي، الصورة الأصلية، التي هي دائمًا حسية ومادية (« كل كلمات اللغة الإنسانية دمغت منذ الأصل بصورة مادية و... كل كلمات اللغة الإنسانية تمثل في جدتها صورة محسوسة بشكل ما... مادية حتمية لمفردات المعجم...») استعارة تمامًا. إنه نوع من الصورة الشفافة، المعادلة لمعنى حرفي، والتي تصبح استعارة عندما يطرحها الخطاب الفلسفي للتداول. ننسى - إذن - وبالتوازي المعنى الأول والانتقال الأول للمعنى. فلا نلمح قط الاستعارة، ونحملها على المعنى الحرفي. إنه محو مزدوج. ستكون الفلسفة هي هذا الإجراء الاستعاري الذي يقضي على ذاته. كان للثقافة الفلسفية أن تكون دائمًا منهكة.

إنها قاعدة اقتصاد: لاختزال الاحتكاك، آثر الميتافيزيقيون الكلمات الأكثر استعمالًا في اللغة الطبيعية: «... لقد اختاروا طواعية، لصقلها، الكلمات التي تواتيهم



منهكة إلى حد ما، وبهذه الطريقة يدخرون نصف جهد مهامهم. أحيانًا يكونوا أيضًا أسعد حظًا فيضعون أيديهم على كلمات قد فقدت منذ زمن سحيق - لطول وعالمية استعمالها - كل أثر للصورة. والعكس بالعكس، نحن ميتافيزيقيون دون أن نعي قياسًا على مدى استنزافنا للكلمات. دون أن يجعل من هذا الأمر موضوعًا أو مشكلة لم يستطع بوليفيل أن يتجنب الوصول الى الحد: الاستنزاف *المطلق* لعلامة ما. ما هذا؟ أليست هذه الخسارة - أي فائض القيمة غير المحدود - هو ما يؤثره الميتاقيزيقي، وعلى نحو منهجي، حين اختار مثلًا صيغة النفي للمفاهيم: مطلق، لا - نهائي، لا - يناهز، لا - وجود؟ «في ثلاث صفحات لهيجل مأخوذة على نحو اعتباطي من كتاب *Phénoménologie الفينومينولوجيا* [كتاب لم يُستشهد به إلّا قليلًا في الجامعة الفرنسية في عام 1900 فيما يبدو] وجدت - من بين ثلاث وعشرين كلمة تشغل موقع الفاعل في جمل رئيسية من هذه الصفحات - تسع عشرة كلمة منفية في مقابل سبع كلمات مثبتة. البادئة النافية للكلمات مثل ab , in, non تعمل بنشاط يفوق المسن، فهي تمحو وبضربة واحدة الكلمات الأكثر بروزًا. وفي بعض الأحيان، وللحق، تقلب لك الكلمات فحسب وتضعها رأسًا على عقب. وفيما وراء المزحة، تظل العلاقة بين الاستعارية التي تحذف ذاتها وبين المفاهيم المنفية موضع تساؤل؟ وبرفعها للتحديد النهائي، تقوم هذه الاستعارية وهذه المفاهيم بوظيفة قطع الصلة التي تحفظ معنى لموجود خاص بل بمجمل ما هو عليه. وبذلك يعلقون استعاريتهم الظاهرة (سوف نحدد بشكل أفضل مشكلة النفي هذه مع تعرفنا، فيما بعد، على التواطؤ ما بين الرفع الهيجلي Aufhebung، الوحدة الجامعة لمكسب وخسارة، وبين المفهوم الفلسفي للميتافيزيقا). « هذا، بقدر ما استطعت أن أراه استعمال الميتافيزيقيين، أو بعبارة أفضل «ما وراء الميتافيزيقيين» «métaphysiciens». ذلك أنه من المدهش أن تلحق بالآخرين أن علمك له هو ذاته اسما منفيا، مستمد من النظام الذي صنفت وفقه كتب أرسطو، وأن تسمى نفسك باسم: هؤلاء الذين يذهبون إلى ما بعد الفيزيقيين. أريد بالطبع أن تفترضوا أن هؤلاء يتكدسون في كومة، وأن تأخذ مكانًا بعدهم، يعنى أن تصعد فوق هذه الكومة. وحين تقر بذلك فأنت بالقدر ذاته تقر بأنك خارج عن الطبيعي».

على الرغم من أن الاستعارة الميتافيزيقية وضعت كل معناها رأسًا على عقب، وعلى الرغم من أنها أيضًا قد محت أكواما من الخطاب الميتافيزيقي، ينبغي علينا دائمًا أن نتمكن من تجديد نشاط الكتابة البدائية وإصلاح الطرس. وقد كرس بوليفيل نفسه لهذه اللعبة. بدءًا من كتاب « يجوب الأنظمة منذ الـEleates القديمة، وحتى المختارات



الأخيرة و... ليصل إلى م. لاشوليبه «M. Lachelier »، ليستخرج منها جملة لها هيئة غاية في التجريد والتأمل: « الروح تمتلك الله بقدر ما تشارك في المطلق». ثم يعاود بوليفيل عمله الاشتقاقي أو الفيلولوجي الذي كان له أن يوقظ كل الصور النائمة. ومن أجل ذلك انبرى - لا لما تحتويه الجملة من حقيقة «وإنما لشكلها اللفظي وحده».

ومن ثم، وبعد أن حدد أن كلمات مثل «الله»، «الروح»، «المطلق»، الخ، هي رموز وليست علامات، وأن المرموز يحتفظ بصلة نسب طبيعية مع الرمز، وممكنًا بذلك لتجديد النشاط الاشتقاقي (ولن تكون الاعتباطية في هذه الحالة سوى درجة من درجات استنزاف الرمزي، وهو ما أشار إليه أيضًا نيتشه)، بعد كل ذلك قدم بوليفيل نتائج عمليته الكميائية: « أكنت أنا أيضًا في غمار الحقيقة أثناء بحثي عن المعاني التي تتضمنها كلمات مثل الروح، الله، المطلق، والتي هي رموز وليست علامات.

«الروح تستحوذ على الله بقدر ما تشارك في المطلق»

« ماذا عساه أن يكون هذا؟ إن لم يكن جمعًا لرموز صغيرة طالما محوناها، أنا أوافق على أنها قد فقدت بريقها وجاذبيتها، ولكنها مازالت رموزًا بقوة طبيعتها؟ واختزلت الصورة فيها إلى مخطط، ولكن المخطط هو أيضًا الصورة، وقد استطعت وبلا خيانة أن استبدل هذا بتلك، وهكذا حصلت على ما يلي:

النفخة مستقرة فيما يضوى يلمع في خفاء العطاء الذي نتلقاه في كل ما هو مفكك ورفيع ودقيق وبارع، وهو ما نستمد منه دون عناء ما يلي: إن من تكون النفحة فيه علامة حياة، أي الإنسان، يتبوأ مكانه في النار الإلهية نبع الحياة وموقدها، وسيقدر هذا المكان بحسب الفضيلة التي منحت له (من الشياطين فيما أتصور) وهي الإنصات الى هذه النفحة الدافئة، وإلى هذه الروح غير المرئية عبر الفضاء الحر (زرقة السماء ربما).

« ولاحظوا ما يبدو لكم في هذه الشذرة من ترتيلة برهمانية، وما نشتمه فيها من أساطير شرقية، وأنا لا أرفض هنا إعادة هذه الأسطورة البدائية لأصلها بكل صرامة القوانين التي اللغة. على أية حال، حسبنا أن نرى أننا وجدنا رموزًا وأسطورة في جملة هي أساسًا جملة رمزية وأسطورية لأنها كانت ميتافيزيقية».

«يقول أريست: أعتقد أنني جعلتكم تشعرون بما يكفي: بأن كل تعبير عن فكرة مجردة لا يمكن له أن يكون سوى أمثولة allégorie. ووفق قدر غريب فإن هؤلاء الميتافيزيقيون الذين يظنون أنهم يفلتون من عالم الظواهر، يضطرون إلى الحياة أبدًا في الأمثولة. كشعراء تعساء، يزيلون ألوان الخرافات السحيقة وهم ليسوا إلّا جامعي خرافات. إنهم يصنعون ميثولوجيا بيضاء».



صيغة - موجزة ومكثفة ومقتصدة شبه صامتة - استعملت في خطاب شارح بلا نهاية، يضع نفسه في المقدمة بوصفه خطابا تعليميًا، مع التأثير الساحر الذي تثيره دائما الترجمة الثرثارة والكثيرة الإيماءات للكتابة الصورية الشرقية idéogramme. المحاكاة الساخرة لدى المترجم وسذاجة الميتافيزيقي، وتفاهة المشائي الأرسطي الذي لا يتعرف على صورته ولا يعرف الى أين تسير به.

الميتافيزيقا، الميثولوجيا البيضاء التي تجمع الثقافة الغربية وتتأملها: الرجل الأبيض يتخذ من ميثولوجياه الخاصة، الهندو - أوروبية، من اللوجوس الخاص به أي من الوحدة الأسطورية لروح لهجته الخاصة idiome، شكلًا عالميًا لما ينبغي له أن يكون أيضًا ووفق ما يريد أن يُسمى العقل. وهو ما لن يمر بدون حرب. آريست الذي يزود عن الميتافيزيقا (خطأ مطبعي في العنوان حول اسمه من آريس Aristeالي Artiste) انتهى به الأمر الى أن يقرر الكف عن التحاور مع لاعب رديء « أكف عن الحوار وأنا غير مقتنع، ذلك إنك إذا كنت قد بررت ما بررت وفق القواعد، لكن من اليسير على دحض حججك».

ميثولوجيا بيضاء - الميتافيزيقا محت من ذاتها المشهد الخرافي الذي أنتجها والذي ظل مع ذلك نشطًا، متحركًا مسجلًا بالحبر الأبيض، رسمًا غير مرئي مستورًا في طرس.

هذا الحوار الغير متسق - والخاطئ - لا يستحق أن يوضع كمفتتح للسبب الوحيد الذي يسترعى الانتباه إليه، ذلك أنه يسترعى الانتباه للعقل بما لا يقل عن الانتباه الى الخيال، أنه ينقش مشكلتنا كمثال مسرحي. ولديه عناوين أخرى، في مخطط عام جدًا:

1 - ويبدو أن أطروحة بوليفيل تنتمي الى صيغة تظل من حيث التوزيع التاريخي والنظري لها، والحدود، والتقسيمات الداخلية، والفجوات في حاجة الى تفسير. وينبغي لهذا التفسير، مهتديًا بمسألة البلاغة، أن يسائل نصوص رنان Renan[2] ونيتشه[3] (وكلاهما قد ذكرا بوصفهما فيلولوجيين ما اعتبراه أصلًا استعاريًا للمفاهيم، وخاصة هذا الأصل الذي يدعم المعنى الحقيقي، خاصية هذا الحقيقي، الوجود) بقدر ما يسائل نصوص فرويد[4] وبرجسون[5] ولينين[6] الذين انتبهوا إلى النشاط الاستعاري في الخطاب النظري أو الفلسفي، فطرحوا أو ضاعفوا من استخدامهم للاستعارات المتضادة بغية تحييد أفضل لها أو تحكم في تأثيرها.

إن انطلاقة اللغويات التاريخية في القرن التاسع عشر بعيدة عن الوفاء بشرح



للاهتمام بالترسب الاستعاري للمفاهيم. ومن البديهي أن صيغة دوافع هذا الاهتمام ليس لها حد تعاقبي أو تاريخي خطي. فالأسماء التي عطفنا بعضها على بعض للتو تدل على ذلك تمامًا، كذلك التفسخ الذي يحتاج إلى تعريف أو إمساك به يرد ويتنامى من داخل الخطاب الممهور بتوقيع اسم واحد من هذه الأسماء. وينبغي لجديد التحديد لوحدة هذه المدونات أن يسبقه أو أن يصاحبه صياغة لهذه الأسئلة.

2 - قراءة التاريخ المستتر لاستعارة ما في المفهوم، يعني منح امتياز لما هو تزامنى على حساب النظام، والمراهنة على هذا الإدراك الرمزي للغة الذي كنا - بالمناسبة - قد نهضنا به من قبل: ينبغي للرابط الذي يربط الدال بالمدلول أن يكون وأن يظل، حتى وإن كان مطمورًا - رباط ضرورة طبيعية، ومشاركة متناظرة، وتشابه. لقد تم تعريف الاستعارة دائمًا بوصفها مجاز التشابه، ليس فقط بين دال ومدلول ولكن أيضًا - ومن قبل - بين علامتين، كلٍ منهما تشير للأخرى. إنه الملمح الأكثر عمومية للاستعارة وهو ما سمح لنا أنْ نجمع تحت هذا الاسم كل الصور التي يقال عنها أنها رمزية أو متشابهة والتي استحضرها بوليفيل (الصورة، الأسطورة، الخرافة، الأمثولة) أن نهتم بالاستعارة - هذه الصورة الخاصة - في هذا النقد للغة الفلسفية، فهذا - إذن - اتخاذ لموقف رمزي.

إنه اهتمام بالأحرى بالقطب غير التركيبي غير المنهجي، «بالعمق» الدلالي، بانجذاب المتماثل أكثر منه تركيبًا موضعي، ولنقل «الكناية» بالمعنى الذي حدده لها ياكبسون [7] الذي شدد عن حق على القرابة بين هيمنة الاستعاري، الرمزي (وسوف نقول نحن أيضًا بوصفها مدرسة أكثر مما هي مفهومًا لغويًا) وبين الرومانسية (الأكثر تاريخية بل تاريخانية، وأكثر تأويلًا herméneute). ومن البديهي أن مسألة الاستعارة كما نكرر هنا هي مسألة بعيدة عن التعلق بهذه الإشكالية وعن مشاركتها لمسلماتها، إذ ينبغي لها على العكس أن تحد من هذه المسلمات. ومع ذلك، لا يتعلق الأمر هنا، بدعم مطابق لما اختاره بوليفيل كهدف له، وإنما - بالأحرى - بتفكيك للتصورات الميتافيزيقية والنظرية التي استخدمها في نقده. وليس ذلك لاستبعادها أو اهمالها وإنما لإعادة كتابتها بطريقة أخرى خاصة عند الشروع في تحديد التربة التاريخية للإشكالية والتي على أساسها أمكن لنا وبشكل منهجى أن نسائل الفلسفة عن الاسماء الاستعارية لمفاهيمهما.



3 - ينبغي أيضًا أن نطرح على التفسير قيمة الاستنزاف هذه. إذ يبدو أن ثمة رابط نظام يربطها بالمنظور الاستعاري، فنجدها أينما كان لموضوع الاستعارة امتياز ما. الاستنزاف هو أيضًا استعارة تحمل معها تسليمًا بالاستمرارية: لن يكون لتاريخ الاستعارة هيئة الانتقال ثم الانقطاع ثم إعادة القيد في نظام متنافر من التبديل والإقصاء بلا أصل، ولكن لتاريخ الاستعارة هيئة الانقراض التدريجي لخسارة دلالية مطردة، واستنفاد لا ينقطع للمعنى البدائي. تجريد تجريبي دون اقتلاع من تربة المنشأ. وذلك ليس لأن مشروع المؤلفين الذين ذكرناهم من قبل كان ملتزمًا تمامًا بهذا التجريد، وإنما لأن مشروعهم كان يلوذ بالتجريد عند كل مرة يستسلم فيها لهيمنة وجهة النظر الاستعارية. هذا الملمح - مفهوم الاستنزاف - لا ينتمي - بلا شك - لتصور تاريخي - نظري ضيق وإنما ينتمي بالتأكيد إلى مفهوم الاستعارة ذاته وإلى المشهد الميتافيزيقي الطويل الذي يحدده أو يتحدد به. وهو ما يعنينا هنا كبداية للشروع فيما نحن فيه.

4 - وحتى نعبر عن العملية الاستعارية، وجدنا أن نماذج العملة والمعدن والفضة والذهب فرضت نفسها علينا بإلحاح شديد. فقبل أن تجد الاستعارة (مردود اللغة) استعارتها في مردود اقتصادي، كان ينبغي أن يكون هناك ثمة تشابه أعم ينظم التبادل بين «المنطقتين». ونجد التشابه في داخل اللغة ممثلًا في تشابه بين اللغة وشيء آخر غير اللغة.

ولكن ما يبدو هنا «ممثلًا» مصورًا هو أيضًا ما يفتح مساحةً أكثر اتساعًا لخطاب عن الصورة وما لا يتح نفسه للاحتواء من قبل علم محلي أو محدد: اللغويات أو الفيلولوجيا.

وغالبًا ما يكون تسجيل ما هو حيز التقاطع، ومشهد التلاقي والتبادل بين اللغويات والاقتصاد. إذ ينوب كل نمط من النمطان الدالان عن الآخر في إشكالية النزعة الصنمية fétichisme عند نيتشه كما عند ماركس[8]. والمساهمة في نقد الاقتصاد السياسي يضع نظامًا لدوافع الاستهلاك «للعملة التي تتحدث لغات مختلفة»، وللعلاقات بين «اختلاف الاسم» و«اختلاف الصورة»، ولتحويل العملة إلى «ذهب بدون عبارة ما». والعكس بالعكس، نجعل الذهب شيئًا مثاليًا « هو رمز لذاته و... لا يمكن استخدامه بوصفه رمزا لذاته» («ما من شيء يمكن له أن يكون رمزًا لذاته») [9].

يبدو المرجع بالأحرى اقتصاديًا والاستعارة لغوية. وحتى وإن عكس نيتشه مسار



تيار هذا التماثل - ولو في الظاهر أيضًا - فهذا بلاشك لن يمر علينا دون دلالة، ولكنه أيضًا لا ينبغ أن يخفي علينا الإمكانية المشتركة للتبادل لدى هاتين الكلمتين: «ما هي - إذن - الحقيقة؟ حشد متحرك من الاستعارات من الكنايات من التجسيم (خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان)، باختصار مجموعة من العلاقات الإنسانية التي تم إعلاؤها شعرياً وبلاغيًا وتغيير مواضعها وتزيينها، وبعد استعمالها لمدى طويل تبدو - بالنسبة لشعب ما - جامدة وشرعية وقسرية: الحقائق ليست إلّا أوهامًا كنا قد نسينا أنها كذلك، إنها استعارات قد استخدمت وفقدت قوتها الحسية مثل قطع من العملات التي فقدت دمغتها والتي تُقدَر حينئذ لا بوصفها عملة نقدية وإنما بوصفها قطعة معدنية»[10].

وإذا ما قبلنا هذا التمييز الذي وضعه سوسير، فسوف نرى - إذن - إن مسألة الاستعارة تتعلق هنا بنظرية القيمة وليس فقط بنظرية الدلالة. ففي اللحظة التي برر فيها سوسير هذا التمييز أقر بضرورة تقاطع محوري التزامن والتعاقب بالنسبة لكل علوم القيمة، ولكن ذلك بالنسبة لعلوم القيمة وحدها (Cours , p. 114 sq.). لقد وسع سوسير - إذن - مجال التماثل بين الاقتصاد واللغويات: «... إن الثنائية التي نتحدث عنها (التزامن/ التعاقب) تفرض نفسها جبريًا على العلوم الاقتصادية. فهنا، وبخلاف ما كان يحدث في الحالات السابقة، الاقتصاد السياسي والتاريخ الاقتصادي يشكلان مذهبين منفصلين تمامًا في قلب ذات العلم... وانطلاقًا من هذا المنحى نخضع - دون أن نعي ذلك تمامًا - لضرورة داخلية: بيد أنها ضرورة مشابهة كلية تلك التي تجبرنا على تقسيم اللغويات الى قسمين لكل منهما مبدؤه الخاص. وذلك لأن هنا، كما هو الحال في الاقتصاد السياسي، نجد أنفسنا وجهًا لوجه أمام مفهوم القيمة. في العلمين، يتعلق الأمر بنظام التعادل بين أشياء ذات طابع مختلف: في علم يتعلق الأمر بالعمل والأجر، وفي العلم الآخر يتعلق الأمر بالدال والمدلول».

وحتى نقدم تعريفًا لمفهوم القيمة، وذلك قبل حتى أن يتم تخصيصها بوصفها قيمة اقتصادية أو قيمة لغوية، وصف لنا سوسير الملامح العامة التي تحقق المرور الاستعاري أو التشبيهي، بفعل التطابق أو النسبة، من نسق الى آخر. بيد أن، ومرة أخرى، نقول إن الاستعارية بفعل التشابه هي المكونة لكل نسق من النسقين بقدر ما هي مكونة لعلاقة أحدهما بالآخر.

إن عملة المائة مليم تكفل لنا مرة أخرى نفقات إقامة الدليل على ذلك:



... من الضروري أن نلقي الضوء على مسألة (علاقات الدلالة بالقيمة) وإلا وقعنا تحت طائلة اختزال اللغة في مدونة بسيطة للمصطلحات... وللإجابة على هذه المسألة، علينا أن نثبت في البدء أنه حتى ومن خارج اللغة كل القيم تبدو محكومة بهذا المبدأ المتناقض. فهي دائمًا ما تتكون من:

1 - شيء غير مشابه قابل لمبادلته بما تحدد به القيمة.

2 - أشياء متشابهة يمكن أن نقارنها بالقيمة محل التساؤل.

«هذان العاملان ضروريان لوجود القيمة. وهكذا من أجل تحديد قيمة عملة الخمسة فرنكات علينا أن نعرف: 1 - أننا نستطيع أن نبادلها بكمية محددة لشيء مختلف عنها، الخبز مثلًا. 2 - أننا يمكن أن نقارنها بقيمة مناظرة لها في النظام النقدي ذاته مثلًا نقارن عملة الخمسة فرنكات بعملة الفرنك الواحد، أو نقارنها بعملة أخرى في نظام نقدي آخر (الدولار، ...). وبالمثل - (وأشدد على ذلك) يمكن أن نبادل كلمة ما بشيء غير مشابه لها: فكرة مثلًا. وعلاوة على ذلك يمكن لنا أن نقارن هذه الكلمة بشيء من ذات طبيعة الكلمة: كلمة أخرى. ومن ثم فقيمة الكلمة ليست ثابتة طالما ننحصر في بينة مفاداها أن الكلمة يمكن مبادلتها بهذا المفهوم أو ذاك أي أن لها هذه الدلالة أو تلك. وينبغي أيضًا أن نقارن الكلمة بالقيم المناظرة لها، أي بالكلمات الأخرى المضادة لها. فمحتواها لا يتحدد حقًا إلّا بمضاهاة لها بما يوجد خارجها. والكلمة بوصفها جزءًا من نظام، لا تكتسي بدلالة فحسب وإنما تكتسي أيضًا وبالأحرى بقيمة، وهذا شيء مختلف تمامًا» (p 155 - 160)

القيمة، الذهب، العين، الشمس، الخ، تتجاذب - كما نعلم منذ أمد بعيد - في ذات الحركة المجازية. تبادل هذه الكلمات يهيمن على حقل البلاغة والفلسفة. تلك الملاحظة لسوسير - في الصفحة ذاتها - يمكن أن ترُى في ضوء نسخة بوليفيل: («النفحة مستقرة»، «النار الإلهية نبع الحياة وموقدها»، الخ). إنها تذكرنا بأن الشيء - الأكثر طبيعية والأكثر عالمية والأكثر واقعية والأكثر وضوحًا، المرجع الأكثر خارجية في الظاهر، الشمس - لا يفلت تمامًا حين يتدخل (وهو ما يصنعه دائمًا) في عملية التبادل القيمي والدلالي، لا يفلت من القانون العام للقيمة الاستعارية: هكذا تتحدد قيمة أية كلمة بما يحيطها. لا يقف الأمر - إذن - عند الدال «الشمس» الذي لن نستطيع تثبيت قيمته مباشرة إن لم نأخذ في اعتبارنا ما يوجد حوله، فهناك لغات من المستحيل أن يقال فيها « نقعد في الشمس».



في إطار هذه الكوكبة ذاتها وفي موقعها غير القابل للاختزال، ينبغي علينا إعادة قراءة نص مالارميه [11] عن اللغويات وعلم الجمال والاقتصاد السياسي، وكل ما كتبه عن علامة الذهب محللا آثارها النصية ومتلاعبًا بمتضادات الحقيقي والمجازي، الاستعاري والكنائي، الصورة والعمق، التركيبي والدلالي، الكلام والكتابة التقليديين، تقريبًا. ولاسيما في هذه الصفحة التي يتشتت فيها عنوانها «ذهب» في «تهويمات غروب الشمس».

أكثر من استعارة:

المفتتح ممحو. كيف لنا – إذن – أن نفك شفرة الصورة، وخاصة الاستعارة في النص الفلسفي؟ لم يُجب أبدًا عن هذا السؤال ببحث منهجي. وهذا في حد ذاته ليس – بلا شك – غير ذي دلالة. وبدلًا من أن نخاطر هنا بمقدمة طويلة عن استعارية مستقبلية ما، سنحاول بالأحرى أن نتعرف من خلال مبدأ هذه الاستعارية على شرط استحالة هذا المشروع. في شكله الأكثر جدبًا والأكثر تجريدًا سيكون الحد هو ما يلي: تظل الاستعارة بكل ملامحها الأساسية وحدة فلسفية كلاسيكية ومفهومًا ميتافيزيقيًا. إنها – إذن – مأخوذة ضمن حقل علم الاستعارة العام الذي تريد الفلسفة الهيمنة عليه. وتنحدر الاستعارة من شبكة الوحدات الفلسفية المناظرة هي ذاتها لمجازات وصور هي بدورها معاصرة لهذه الوحدات الفلسفية أو مدعمة لها على نحو منهجي. هذه الطبقة من المجازات «المؤسسة»، هذه الفئة للوحدات الفلسفية «الأولى» (ونفترض أن علامات التنصيص هنا تشير الى احتراس كافٍ) لا يُهيمن عليها. فهي لا تتيح نفسها للهيمنة عليها لا بذاتها، ولا بما ولدته هي ذاتها، وأنبتته في تربتها. ودعمته بجذرها. وهي تحتد عند كل مرة تحاول فيها إحدى منتجاتها سدىً – وهي هنا مفهوم الاستعارة – أن تستفهم وفق قانونها عن مجمل الحقل الذي تنتسب إليه. فإذا ما أرادنا إدراك وتصنيف كل الإمكانيات الاستعارية للفلسفة، للاستعارة، فسوف تظل استعارة الاستعارة على الأقل مستبعدة دومًا وخارجة عن النظام: إنها على الأقل تلك الاستعارة التي بدونها ما كان لمفهوم الاستعارة أن يُبنى. والتي تأتي في آخر سلسلة الاستعارات. هذه الاستعارة أيضًا – في بقائها خارج الحقل الذي تسمح لنا بالإحاطة به – تقتلع أو تتجرد من هذا الحقل، وتتملص منه بوصفها استعارة ناقصة. وبسبب ما يمكن أن نسميه – اقتصادًا – بالإكمال المجازي ستصير الدورة المُضافة هي الدورة الناقصة، وهنا لن يشفي علم قوانين التصنيف ولا تاريخ الاستعارات الفلسفية أبدًا غليلًا. ففي



مقابل التفتح اللامتناه للمكمل (إذا كان مسموحًا لنا بمزيد من بعض التشذيب لأغصان هذه الاستعارة النباتية) سيكون هناك دائمًا رفض لحال أو مقام المكمل. فهذا الحقل لن يتم إشباعه أبدًا.

ولكي نبرهن على ذلك، علينا أن نتخيل ما يمكن أن تكونه تلك القائمة التاريخية والمنهجية في آن واحد، للاستعارات الفلسفية. سوف تنتظم هذه القائمة حول مفهوم مميز للاستعارة، من داخل علم المجاز العام، الذي يشمل كل الدورات والتي كثيرًا ما نخلطها بها. ولنفترض مؤقتًا أن هذا التعريف مكتسب. ينبغي - في البدء - التعرف على ما استورده الخطاب الذي يقال أنه فلسفي من استعارات دخيلة، أو بالأحرى ما استورده من دلالات تصبح استعارية ويمكن نقلها خارج موطنها الخاص. وهكذا سوف نصنف محال المنشأ: سوف تكون هناك استعارات بيولوجية، عضوية، آلية، تقنية، اقتصادية، تاريخية، رياضية - هندسية، طبوغرافية، حسابية - (على افتراض أنه يمكن أن تكون هناك بالمعنى الحرفي استعارات رياضية: وهي مشكلة علينا أن نحفظها أيضًا). إن مثل هذا التصنيف الذي يفترض موطنًا وهجرة، يشيع تبنيه بين هؤلاء (وهم قلائل) الذين درسوا الاستعارية لدى فيلسوف بعينه أوفي مدونة مفردة.

وعند تصنيف الاستعارات بحسب أقاليم المنشأ - ينبغي بالضرورة - وهو ما حدث بالفعل - أن توضع كل الخطابات «المعيرة» وكل خطابات «الأصل» في تضاد مع كل الخطابات «المستعيرة» وفق نمطين كبيرين: الخطابات التي تبدو على نحو دقيق في ذاتها أكثر أصالة [12] والخطابات التي كف موضوعها عن أن يكون أصليًا وطبيعيًا وأوليًا. الأولى تزودنا باستعارات فيزيقية وحيوانية وبيولوجية، والثانية تزودنا باستعارات تقنية وصناعية واقتصادية وثقافية واجتماعية، الخ. هذا التضاد المشتق يعمل في كل مكان، وأحيانًا ما يكون الخيط الهادى إليه غير مصرح به، وقد يحدث أن ندعي القطيعة مع التراث، والنتيجة هي هي. فهذه المبادئ التصنيفية لا تتعلق بمشكلة خاصة بالمنهج. وإنما هي محكومة بمفهوم الاستعارة ونظامه (مثلًا التضاد بين محل المنشأ l'etymon، المحل الخاص وما يغايرهما). وطالما لم يلتمس هذا المفهوم بإلحاح، فإن الإصلاح المنهجي سيظل بلا جدوى. مثلًا في أطروحته « الاستعارات عند أفلاطون» (رين Rennes 1945) يصرح بيير لوي Pierre Louis بأنه لن يتبع نموذج التصنيف « بالرد إلى الأصل» أو « بمتتبع الهجرة».

وبدلًا من الاعتماد على معيار محل المنشأ يؤثر - كما يقول لنا - مبدأ التنظيم الداخلى للاستعارات. يتعلق الأمر - إذن - بالاقتداء بمقاصد الكاتب، وبما تدل



عليه لعبة الصور. وهذا طرح أكثر شرعية في الظاهر، حتى أنه يشعرنا هنا أننا بإزاء خطاب فلسفي أوبحث بوصفه كذلك: ما يهم إذن، كما يعرف أى واحد، هو المحتوى المدلول، المعنى، مقصد الحقيقة، الخ. ها هنا اكتراث بالفكر الأفلاطوني، ومعناه، ونظامه الداخلي، وهذا اقتضاءُ قلما يعترض عليه بالنسبة لمن يرغب في إعادة تشكيل نظام الاستعارات لدى أفلاطون. ولكننا سرعان ما سنلحظ أن الرباط الداخلي ليس رباط الاستعارات في ذاتها، ولكنه رباط الأفكار «الفلسفية»، فالاستعارة تلعب حصريًا - وأيًا كان كاتبها - دور الزينة التعليمية. أما عن التصوير الفلسفي الخالص للفكر الأفلاطوني فهو ليس إلّا انعكاسا ينطوي على مغالطة استباق الزمن anachronique.

فلنمعن النظر في البدء في أطروحة المنهج: «المنهج التقليدي في هذا النوع من الدراسة يقوم على جمع الصور بحسب المجال الذي يستعيرها منه الكاتب. هذا المنهج يمكن أن يكون موائمًا حين يتعلق الأمر بشاعر الصور لديه ليست إلّا زينة يشهد جمالها على الثراء الاستثنائي للخيال. وقليلًا ما ننشغل بالمعنى العميق للاستعارة أو التشبيه، وذلك للاهتمام خاصة ببريقها الأصلي. بيد أن الاستعارات الأفلاطونية لا تشتهر بسماتها البراقة وحدها. فما من شخص يقدم على دراستها إلّا ويلاحظ بسرعة إنها ليست مجرد زينة، ولكنها مقدرة للتعبير عن الأفكار بأفضل مما يصنعه العرض الطويل لها».(p13 – 14).

أطروحات متناقضة وتقليدية في آن واحد. نادرًا ما نعتبر الاستعارة الشعرية زينة خارجية وذلك بالأحرى لمقابلتها بالاستعارة الفلسفية. ونادرًا ما نستخلص من ذلك أنها تستحق الدراسة لذاتها وأنه ما من هوية خاصة بها إلّا بسبب خارجها الدال. في المقابل نجد أنه ما من شيء أكثر تقليدية من هذه النظرية «الاقتصادية» لاستعارة مقدر لها توفير «العرض الطويل»[13].

أولًا: التشبيه. ومع ذلك فقد ادعى لوي معارضته لهذا التراث: «إذا ما لزم معيارُ يسمح بتمييز الاستعارة عن التشبيه، فسوف أقول أن التشبيه - بالأحرى - يظهر دائمًا كنافلة قابلة للحذف ببساطة، في حين أن الاستعارة لازمة حتمًا لمعنى الجملة» [14]. وهنا نرى أن الإجراء الاقتصادي للاختصار لايُمارس على صورة أخرى وإنما يمارس مباشرة للتعبير عن «الفكرة» وعن المعنى اللذين يرتبطان بالاستعارة برباط وثيق وأساسي هذه المرة. ومن هنا تكف الاستعارة عن أن تكون زينة، أو على الأقل «زينة أكثر مما ينبغي» (أطروحة لوي تتخذ من عبارة لفينلون مفتتحًا لها: «كل زينة ليست إلّا زينة أكثر مما ينبغي») ما من شيء فائض في هذه الزينة الثمينة التي هي الاستعارة



ما من شيء فيها يعوق الازدهار الضروري للفكرة والانبساط الطبيعي للفكرة. يترتب على ذلك - ووفق منطق رصين - أن تكون الاستعارة أكثر «إفراطًا» كما لم تكن أبدًا: أن تكون مطابقة للوصي عليها بدعامتها في توجهها صوب الفكرة المدلول عليها، لا يمكن لها أن تتميز عن الفكرة إلّا بشرط وقوعها كعلامة زائدة سرعان ما تذوي. الاستعارات خارج التفكير كأثر «للخيال»:«... مقدر لها كلها أن تعبر عن الأفكار بأفضل مما يصنعه العرض الطويل لها. وبحسب هذه الشروط، يبدو لي أنه من المهم البحث عما هي هذه الأفكار. وهذا ما قادني إلى إيثار منهج آخر غير التصنيف الكلاسيكي، وهو المنهج الذي كان ف. دورنسيف F.Dornseiff قد استخدمه من قبل في دراسته عن أسلوب بيندار (Pindare. Pindars Stil, Berlin, 1921). ويرتكز هذا المنهج على جمع الاستعارات بحسب الأفكار التي تعبر عنها، وله الفضل الكبير في إمساكنا بطريقة تفكير الكاتب بدلًا من الاهتمام بخياله وحده. وهو يسمح لنا - في تحديده بدقة وبالضبط معنى كل صورة - بأن نلمح في بعض الحوارات استعارة مهيمنة «ينسجها» الكاتب من طرف لآخر في كتابه. ولهذا المنهج في النهاية الفضل في أن يجعل كل تطور في استخدام الاستعارات محسوسًا، وذلك من خلال بيانه للصور الجديدة التي يمكن لها أن تظهر - من حوار لآخر - من خلال التعبير عن ذات الفكرة. بكلمة موجزة، هذا المنهج لا يلبي الحاجة الى التصنيف فحسب وإنما يعيننا على إدراك أفضل لدور الصور وقيمتها». (p14).

وحتى لا نتعامل مع الاستعارة بوصفها زينة خيالية أو بلاغية، ولكي نعود الى النظام الداخلي للخطاب الفلسفي، نختزل - إذن - الصور في أنماط «للتعبير»عن الفكرة.

وفي أحسن الأحوال يمكن لمثل الأمر أن يسفر عن دراسة بنيوية فورية تنقل الى البلاغة (ولكن هل هذا ممكن من حيث المبدأ؟) منهج م. جيرو M.Gueroult أو على نحو أدق برنامج جولدشميث V. Goldschmidt في كتابه النموذج الإرشادي في الجدل الأفلاطوني Le Paradigme dans la dialectique Platonicienne[15]. وفي استشهاد لوي بتعريف النموذج الإرشادي في كتاب محاورة السياسي، ص 278c، خاطر بإبداء التعجب التالي: «أيكفي أن نغير النموذج الإرشادي paradeigma بالاستعارة metaphora لنحصل على تعريف أفلاطوني للاستعارة!» (p5) ولكن، في الحالة التي أمامنا، نجد التبرير المنهجي مدعومًا بكل الفلسفة الضمنية والتي لم توضع أسمائها أبداُ موضع تساؤل: الاستعارة ستكون مكلفة بالتعبير عن الفكرة، باستخراج المّحتوى أو تمثيله، محتوي تفكير نسميه بشكل طبيعي «فكرة»، كما لو لم يكن لهذه



الكلمات أو هذه المفاهيم تاريخًا كاملًا (لم يكن غريبًا على أفلاطون)، وكما لم تكن هناك استعارية أو مجازية لم تترك فيه بعض العلامات. في التصنيف الأول، الاحترام المزعوم لمفردات النظام الأفلاطوني يسفر عن العناويين التالية: هناك قسمان «البحث والنظرية» وتسعة فصول: «النشاط الذهني (فكر وإبداع)»، «الجدلية»، «الخطاب»، «الإنسان»، «الروح»، «النظرية والمعرفة» «الأخلاق» «الحياة الاجتماعية» «الله والعالم»: العديد من المقولات المغلوطة ومن التعسف المعماري المفروض عليها، بدعوى الإخلاص لفكر من أوصى باحترام تمفصلات الجسم الحي ومن ثم الخطاب. ألا تتمكن هذه الفروق من اكتساب معنى لها خارج أية نزعة أفلاطونية، فهذا لا يعنى تطبيقها مباشرة بالرجوع إلى النظام الأفلاطوني. وأخيرًا لم يعف هذا التمييز المؤلف من أن يلحق ببحثه قائمة منظمة وفق الأضداد التي عيناها للتو: (/ physis /nomos,physis techne). وعناوين هذه القائمة هي ما يلي: « قائمة الاستعارات والتشبيهات المصنفة بحسب المجالات التي استعارها أفلاطون من أجلها: - I الطبيعة، - II الإنسان، - III المجتمع، - IV ذكريات أسطورية، تاريخية وأدبية.

سوف نستعير إذن - إلى الخطاب الفلسفي المشتق معايير تصنيف للاستعارات الفلسفية. ويمكن لهذا الأمر أن يكون شرعيًا إذ ما كانت هذه الصور محكومة بوعي حسابي أو بمؤلف يمكن تعيينه لنظام ما، أو إذ كان علينا أن نصف بلاغة فلسفية ما وفق تعليمات نظرية مستقلة مشكلة من قبل لغة الفلسفة ومن خارجها، ومديرة لمجازاتها بوصفها أدوات. إنه المثال الفلسفي بلاشك، «الأفلاطوني» بالتأكيد، الناتج من الإزاحة (والنظام) الذي طالب به أفلاطون فيما بين الفلسفة أو الجدلية من جهة، وبين البلاغة (السوفسطائية) من جهة أخرى. على نحو مباشر أو غير مباشر علينا هنا أن نضع هذه الإزاحة وهذه التراتبية موضع تساؤل.

وقد تتفاقم الصعوبات التي أشرنا إليها للتو عندما يتعلق الأمر بمجازات «قديمة» منحت المفاهيم «المؤسسة» (theoria, eidos,logos,etc) حتمية اللغة «الطبيعية». ومن قبل، كان لهذه العلامات (الكلمات / المفاهيم) التي صيغت بها هذه القضية، بدءًا من المجازات ومن الـarkhe، ثقلها الاستعاري. إنها استعارية وتصمد إزاء الماوراء - الاستعاري، وإزاء قيم المفهوم، والتأسيس والنظرية. علينا ألا نلح هنا على الاستعارة البصرية التي ترينا رأى العين كل وجهة نظر نظرية. الأساسي هو عبارة عن استجابة للرغبة في أرض صلبة ونهائية، في موضع للبناء، لتربة كدعامة لبنية صناعية. وقيمتها لها تاريخ، بل هي تاريخ كان هيدجر قد اقترح تفسيره [16]. وأخيرًا لا يستطيع



مفهوم المفهوم ألا يحفظ - عندما طبعًا لا يختزل إلى مفهوم - تصور إيماءة الهيمنة، المأخوذ الآن، الحاوي والممسك بالشيء بوصفه موضوعًا هذا أيضًا باللاتيني كما هو بالجرماني. وبملاحظة هيجل لهذا الأمر، حدد - بالمناسبة - مشكلتنا هنا، أو بالأحرى حددها بإجابة تختلط بالقضية الخاصة بمنطقه التأملي والجدلي: « يجد الاستعاري تطبيقاته المبدئية في تعبير الكلام الذي نستطيع في هذا الصدد أن نفحصه على الأنحاء التالية:

ا) قبل كل شيء، كل لغة تمتلك في ذاتها العديد من الاستعارات. وتولد هذه الاستعارات مما في كلمة ما، لا يدل في البدء إلّا على شيء محسوس كلية (nur etwas ganz sinnliches bedeutet) قد تم نقله (ubertragen) إلى فئة ما هو عقلي (auf Geistiges. Fassen, begerifen) (فهم، إدراك). وعمومًا تتمتع العديد من الكلمات المتعلقة بالمعرفة من خلال معناها الحقيقي بمحتوى حسي بشكل مطلق، ولكنه مهمل ليحل محله من بعد معنىً عقلي. المعنى الأول حسي والثاني عقلي.

ب) ولكن شيئًا فشيئًا يُمحى ما هو استعاري في هذه الكلمة بفعل استعمالها، وباستنزافها تتغير من كونها تعبيرغير حقيقي لتصبح تعبيرًا حقيقيًا. في حين أنه، عقب ذلك، ومن جراء السهولة الجارية في التقاط هذا المعنى في ذاك، لا تتميز الصورة عن الدلالة قط، فلا تتميز الواحدة منهما عن الأخرى، حتى أن الصورة - بدلًا من مقصدها العيني - تمنحنا مباشرة دلالتها المجردة. فمثلًا عندما ينبغي علينا أن نأخذ كلمة begrefein بمعناها العقلي، لا يرد على خاطرنا البتة الإدراك الحسي (das sinnlichen Anfassen) باليد. ومن اليسير إثبات هذا الأمرفي اللغات الحية التي يكون الفرق فيها بين الاستعارات الفعلية والاستعارات التي بليت وهبطت الى مصاف المعني الحقيقي لفرط استنزافها. وعلى العكس من ذلك سيكون من العسير إثبات ذلك في اللغات الميتة، لأن علم الاشتقاق هنا هو وحده الذي يستطيع أن يمدنا بالانقسام النهائي، إذ لا يتعلق الأمر هنا بالارتداد الى الأصل الأول والى نموه اللغوي وإنما بالأحرى البحث عما إذا كانت كلمة ما - يبدو أنها لونت وبينت تمامًا مثلها مثل اللوحة المرسومة - لم تفقد دلالتها الأولى الحسية التي لها، ولم تفقد ذكرى هذه الدلالة أثناء حياة اللغة ومن جراء استخدام المعنى الحسي بمعنى معنوي، وعما إذا لم يكن هذا الاستخدام قد نهض بها على هذا النحو إلى مصاف المعنى المعنوي».[17].



يتعلق الأمر هنا بقيمة الاستنزاف - التي عرفنا من قبل عواقبها - التضاد الحاصل بين الاستعارات الفعلية والاستعارات الممحوة. وهذا تقريبًا ملمح ثابت في كل خطاب عن الاستعارة الفلسفية: ستكون هناك استعارات عاطلة، يمكن لها ألا تحظى بأي اهتمام، بما أن المؤلف لم يفكر فيها وأن تأثيرها الاستعاري يدرس في مجال الوعي. ويتعلق الاختلاف بين الاستعارات الفعلية والاستعارات الخامدة بالتضاد التقليدي بين الاستعارات الحيوية والاستعارات الميتة[18]. وخاصة، أن الحركة الاستعارية (أصل ثم محو للاستعارة، عبور من المعنى الحسي إلى المعنى المعنوي من خلال تحول الصور) ليست شيئًا آخر غير نزعة لجعل الشيء مثاليًا. وهو أمر مفهوم بحسب المقولة الأساسية للمثالية الجدلية، علمًا بأن الرفع (Aufhebung)، أي الذاكرة المنتجة للعلامات تستقطبها في داخلها برفع وشطب وحفظ خارجها الحسي. هذا التصور يُفعِل - حتى يمكن لنا أن نتفكره ونحله - التضاد بين الطبيعة/ الروح، الطبيعة/ التاريخ، أو بين الطبيعة/ الحرية. هذا التضاد الذي يرتبط برباط النسب إلى تضاد الـphysis لكل ما يغايرها بضربة واحدة، وللتضاد بين الحسي/ المعنوي، الحسي/ المدرك، الحسي/ المعنى(sinnlich /Sinn). ولا يتجلى هذا النظام لدى أي أحد بأكثر مما يتجلى عند هيجل. والحال هذه، فهو يصف مساحة إمكانية الميتافيزيقا ومفهوم الاستعارة معرفًا على هذا النحو ينتمي إليه [19].

ولنفترض مؤقتًا أنه من الممكن أن نعتمد هذه التعارضات وأن نعزو إليها برنامجًا استعاريًا عامًا للفلسفة. وفي حال تصنيفنا لاستعارات الأصل (الطبيعية)، يجب علينا أن نستعين سريعًا بميثولوجيا العناصر الأربعة. لن يتعلق الأمر هذه المرة بنوع من التحليل النفسي للخيال المادي القائم على مدونة غير محددة بما فيه الكفاية، وإنما بتحليل بلاغي للنص الفلسفي. على افتراض أننا نملك معايير مؤكدة لتعيينه بوصفه كذلك. وبعد ذلك، لن نستطيع، ووفق هذا التصنيف الأخير لمناطق المصدر، أن نتفادى الاصطدام بحاجز عام. حاجز لم ينشأ انطلاقًا من المناطق الأساسية للظواهر (لما يظهر) وإنما من المناطق القابلة للتأثير، أي مناطق الإدراك الحسي. ففيما عدا النص الرياضي - الذي لا نرى كيف يمكن له أن يزودنا باستعارات، بالمعنى الحرفي لها، (فهو غير مرتبط بأية منطقة متعلقة بالموجود ontique محددة وليس لديه مضمون محسوس تجريبي) فإن كل الخطابات الإقليمية، بوصفها خطابات ليست شكلية خالصة، تزود الخطاب الفلسفي بمضمون استعاري من نوع حسي. وهو ما يمكن أن يغرينا بتحليل هذا المضمون وفق المفاهيم الكلاسيكية للإدراك الحسي. وعلى هذا



النحو، نتحدث عادة عن الاستعارات البصرية والسمعية والملموسة (نظرية المعرفة تجد هنا مادتها)، كما نتحدث، وعلى نحو أكثر ندرة، عن الاستعارات الشمية [20] أو التذوقية.

ولكن ينبغي لهذه الجماليات التجريبية للمضمون الحسي أن تتراسل - كشرط لإمكانها - والجماليات المتعالية والشكلية للاستعارة. وهو ما سوف يقودنا الى أشكال الزمان والمكان السابقة على التجربة. ألا نتحدث عادة، في الحقيقة، عن استعارات مؤجلة، تلك التي تستدعي السمع، ليس فقط وفق النموذج الإرشادي الموسيقي الجاري منذ أفلاطون حتى هوسرل، وإنما الإنصات، والإدراك، الخ.

لقد بسط نيتشه حدود الاستعارة إلى درجة أنه قد نسب لكل منطوق énonciation سمعي قوة استعارة: ألا ننقل إلى زمن الكلام ما يتنافر في ذاته وإياه؟ [21]. وعلى العكس ألا نقول غالبًا أن كل منطوق استعاري هو تعيين مكاني حيث أنه يتيح التخيل والرؤية واللمس؟ برجسون ليس هو الوحيد الذي يرتاب في الاستعارات المكانية.

كيف نعالج هذا التراجع الأخير؟ كيف نلجأ لهذا التعارض الأخير بين الزمان والمكان بدون التعرض لعمق هذه المشكلة الفلسفية التقليدية (وقد تجد مشكلة الاستعارات الرياضية موضعًا من مواضعها فيما يخص هذه الجماليات المتعالية وأشكال الحساسية الخالصة والسابقة على التجربة)، كيف نعرف ما يعنيه التأجيل والتعيين المكاني لمعنى ما، لشيء مثالي، لمضمون معقول، إذا لم نوضح ما يعنيه «الزمان» و«المكان»؟ ولكن كيف نفعل ذلك قبل أن نعرف ما هو اللوجوس أو مراد القول الذي يعين حيزا ويؤجل بذاته كل ما ينطق به؟ وماذا نعني بأن اللوجوس مثل استعارة؟

من قبل، ظلت معارضة المعنى (المدلول المؤجل واللامكاني بوصفه معنى، بوصفه مضمونًا) للدال الاستعاري (معارضة تلعب هي ذاتها من داخل مادة المعنى التي تنتمي إليها الاستعارة مجملة) [22] مترسبة - وهذه استعارة أخرى - طيلة تاريخ الفلسفة. وباستثناء هذه الإزاحة بين المعنى sens (المدلول) والحواس sens (الدال المحسوس) اللذين ينطقان من خلال الجذر ذاته (sensus Sinn)، نستطيع أن نبدى إعجابنا - كما فعل هيجل - بسخاء هذه الطبقة وتفسير سر تغيرها على نحو تأملي، جدلي. ولكن ينبغي علينا، قبل أن نستعمل مضمونًا جدليًا للاستعارة أن نستفهم عن هذه الدورة المزدوجة التي افتتحت الاستعارة والجدلية بما يسمح بأن نسمي المعنى sens بما هو غريب عن الحواس. sens



إن التصنيف العام للاستعارات - والاستعارات التي يقال أنها فلسفية بصفة خاصة - يفترض إذن أن مشكلات مهمة ومن قبل مشكلات مكونة للفلسفة كلها على مدى تاريخها هي مشكلات محلولة. إن علمًا للاستعارة سيكون على هذا النحو علمًا مشتقًا من خطاب يدعى أنه يهيمن عليه، سواء كان ذلك بانصياعه للوعي الصريح للفيلسوف أو لبنية منهجية وموضوعية لنصها، أن تعيد تكوين مراد قول ما أو أن تفك شفرة عرض ما، أن تمفصل أو لا تمفصل استعارية خاصة بروح لغة ما (لغة فيلسوف ما، أو نظام أو مدونة خاصة) على استعارية أخرى أكثر عمومية، أكثر إلزامًا، أكثر دوامًا. إن مفهوم الاستعارة مدججًا بكل المحمولات التي تسمح بتنظيم اتساعه وفهمه لهو وحدة فلسفية philosophéme.

الناتج عن ذلك مضاعف ومتناقض، فمن جهة، نجد أنه من المستحيل الهيمنة على الاستعاري الفلسفي بوصفه كذلك، من الخارج، وباستخدامنا لمفهوم الاستعارة الذي يظل ناتجا فلسفيا. تبدو الفلسفة وحدها متمسكة بسلطتها على منتجاتها الاستعارية، هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى وللسبب ذاته، تتجرد الفلسفة مما تمنحه لنفسها. فأدواتها التي تنتمي لحقلها، عاجزة عن الهيمنة على علم المجاز وعلم الاستعارة العامة. إذ لا تدركهما إلّا من حول بقعة عماء أو بؤرة صمم. يصف علم الاستعارة مثل هذا الالتفاف ولكنه ليس حتى متأكدًا أنه يحيط على هذا النحو بمركز منظم، وأن هذا القانون الشكلي يسري على كل وحدة فلسفية وهذا لسببين متراكمين 1 - لن يجد الفيلسوف أبدًا في وحدته الفلسفية إلّا ما وضعه هو أو على الأقل إلّا ما يظن بوصفه فيلسوفًا أنه وضعه فيها 2 - إن تأسيس المتعارضات الأساسية لعلم الاستعارة (physis /tekhne, physis /nomos). محسوس/ معقول، زمان/ مكان، دال/ مدلول. الخ) نتج من خلال تاريخ لغة استعارية أو بالأحرى عبر حركات «مجازية» لم تشكل، وبسبب عدم قدرتها على أن تتسمى باسم فلسفي استعارات - لغة «حقيقية». ينبغي أن نضع في اعتبارنا - ومنذ ما وراء الاختلاف بين الحقيقي وغير الحقيقي - آثار الامتلاك واللا - امتلاك. من حيث التعريف، ليس هناك، إذن، من صنف فلسفي خالص لتوصيف عدد محدد من المجازات التي تحكمت في بناء التعارضات الفلسفية التي يقال أنها «أساسية» و«بنائية» و«أصلية»: العديد من الاستعارات التي تشكل عنوانًا لعلم المجاز هذا، كلمات مثل «التفاف» أو «مجاز» أو «استعارة» لن تفلت من القاعدة. حتى نسمح لأنفسنا بتجاهل ماضي الفلسفة هذا، كان ينبغي أن نفترض أن المعنى المقصود من خلال هذه الصور هو عبارة عن جوهر مستقل بشكل صارم عما ينقله وهي، من



قبل، أطروحة فلسفية. بل نستطيع أن نقول أنها الأطروحة الوحيدة للفلسفة، تلك التي تكون مفهوم الاستعارة، معارضة الحقيقي للغير حقيقي، الجوهر والعرض، القصد والخطاب، الفكر واللغة، المعقول والمحسوس، الخ.

هذا هو الرهان، على افتراض أننا نستطيع مناهزته (لمسه، رؤيته، فهمه؟) هذا المصدر المجازي والسابق على الفلسفة لا يمكن أن يكون بالبساطة الأركيولوجية التي يتمتع بها المصدر الخالص، وبكارة تاريخ البدايات. ونحن نعرف من قبل أنها لا تتعلق ببلاغة الفلسفة ولا بماوراء فلسفة (ميتا فلسفة) مماثلة لتلك التي سماها باشلار بماوراء الشعرية (ميتا بويطيقا) ويعني بها التحليل النفسي للخيال المادى. نحن نعرف ذلك من قبل انطلاقًا من قانون الإكمال (بين المفهوم والحقل) المأخوذ به في ضرورته الشكلية تمامًا. ولنحفظ مؤقتًا هذا القانون كافتراض. محاولين أن نختبر مصداقيته من خلال «أمثلة» يمكن لنا ربما وبضربة واحدة أن نبلغ مفهوم الاستعارة، وأن نتتبع تراثًا كاملًا فلسفيًا بقدر ما هو بلاغيًا، والتعرف على قاعدة تحولاته في ذات اللحظة التي نتعرف فيها على حد مرونته.



غروب الشمس: الغموض، غير المفهوم، المنيع:

« من جهة أخرى، يمكن للشخصيات أن تقترف الخطيئة، ولكنها تقترفها دون علم، مثل أوديب سوفوكليس. وهنا تقوم الشخصية بالفعل خارج المسرحية

(*Poétique*, 1453b 29, tr, Budé)

لا يوجد شيء غير عقلاني البتة في وقائع المسرحية، وإن وجد فينبغي له أن يوجد خارج التراجيديا كما هو الحال مع أوديب سوفوكليس»

(b 6 1454)

ينبغي أن نؤثر المستحيل الأشبه بالحق على الممكن غير المعقول، ولا ينبغي أن تركب الموضوعات من أجزاء غير عقلانية؛ بل على العكس، إذ لا يمكن أن يوجد بها شيء غير عقلاني، اللهم إلّا إذا كان خارج المسرحية مثل أوديب الذي لا يعرف كيف مات لايوس...»

(a 26 1460)

لا تبدو بلاغة الفلسفة ولا الميتا - فلسفة ذات صلة بموضوعنا هنا. إذن ذاك افتراض، ولم لا يكون ذاك الافتراض هو البلاغة بوصفها كذلك منذ البدء؟

في كل مرة تقوم فيها البلاغة بتعريف الاستعارة، لا تتضمن فلسفة فحسب وإنما تتضمن أيضًا شبكة المفاهيم التي تأسست عليها الفلسفة. وكل خيط في هذه الشبكة يشكل، فضلًا عن ذلك، «لفة»، قد نقول عنها أنها استعارة، إذا لم يكن هذا المفهوم هنا شديد الانحراف. إذن، المُعرَف متضمن في المُعرِف والتعريف.

من البديهي، أنه ما من دعوى هنا تتمتع باستمرارية منسجمة يمكن ردها إلى ذاتها - ودومًا إلى التراث، تراث الميتافيزيقا ومثيله البلاغي. إلّا أننا إذا لم نبدأ بالانتباه إلى هذه الضغوط الأكثر دوامًا التي تمت ممارستها على مدى سلسلة طويلة ومنهجية، وإذا لم نبذل جهدًا لتحديد كيفية عملها بصفة عامة، وحدودها الفعلية، فإننا نخاطر باتخاذ



آثارها الأكثر اشتقاقًا مأخذ الملامح الأصلية لفرع تاريخي، ولتصور معين متعجل، ولتبديل خيالي أو هامشي. في الواقع، أننا - باندفاعنا التجريبي والانطباعي نحو الاختلافات المزعومة، أو على الأصح نحو تقاطعات، هي مبدئيًا، خطية وتعاقبية، نخطو نحو اكتشاف تلو اكتشاف، وإلى تصدع ما عند كل خطوة.! سوف نقدم مثلًا على السيمياء الخاصة ببلاغة القرن الثامن عشر مجموعة من الملامح الموروثة (مثل امتياز الاسم)، وإن لم تكن هذه الملامح على خط واحد مستقيم، وإنما سنتقفاها عبر كل نوع من الانحرافات والتحولات اللامتساوية عند أرسطو أو عند فلاسفة العصر الوسيط. مدفوعين هنا إلى برنامج يحتاج إلى صياغة كاملة، وإلى تحديد جديد للمدونات، وإلى إشكالية جديدة للتوقيعات الممهورة بها النصوص.

ثمة شفرة أو برنامج أو بلاغة - إذا شئنا - لكل خطاب عن الاستعارة: وبحسب العادة، ينبغي أولًا التذكير بالتعريف الأرسطي للاستعارة، أو على الأقل التذكير بالتعريف الوراد لها في كتابه فن الشعر (b 1457). ولن نقصر في هذا الأمر. بالطبع لم يخترع أرسطو كلمة الاستعارة ولا مفهومها. ومع ذلك يبدو أنه أول من أقرها منهجيًا، وهو ما تم، على كل حال، التمسك به بوصفه كذلك، والتمسك بكل آثاره التاريخية الأكثر ضراوة. ويبدو لنا أن دراسة التربة التي أمكن تشييد التعريف الأرسطي عليها ضرورية. ولكنها قد تفقد كل صلة لها بالموضوع إن لم تكن مسبوقة أو على كل حال محكومة بإعادة صياغة منهجية وداخلية للنص من أجل إعادة قيده. وحتى تكون هذه المهمة مهمة جزئية وتمهيدية، فلن تقتصر على التعليق على حيز نصي بعينه. كما إنها لا تتمتع بشفافية ما، وإنما يتعلق الأمر هنا بتفسير نشط يُفَعِل نظامًا كاملًا من القواعد والمبادرات. « الاستعارة (metaphora) هي انتقال (epeiphora) إلى شيء إلى اسم (onomatos) والتي تشير لشيء لاسم آخر(allotriou)، انتقال من الجنس إلى النوع أو من النوع إلى الجنس (apo tou eidous epi to genos أو من النوع إلى النوع (apo tou eidous epi eidos)، أو وفق صلة التماثل (e kata to analogom» (1457 b, tr. Bude)

ويمكن لنا تحليل هذا التعريف الأوضح - بلا شك - والأدق، أو على كل حال الأكثر عمومية[23]، بحسب موضوعين: بوصفه أطروحة فلسفية عن الاستعارة، أو بوصفه أيضًا خطابًا فلسفيًا سطحه كله يشغله الاستعاري.

تنتمي الأطروحة الفلسفية إلى نظام من التفسير يربط بين الاستعارة والمحاكاة واللوجوس والطبيعة والصوت، السيمياء والاسم. وحتى نصحح حركة هذه السلسلة، يتبغي أن ننتبه إلى مواضع التطور الواردة حول الاستعارة، في كتاب *البويطيقا فن الشعر*



كما في الجزء الثالث لكتاب *البلاغة* *Rhètorique*[24]. في البدء، كان المكان *Poétique*
المدخر للاستعارة هو في ذاته دال.فهو يرتبط في الكتابين السالفي الذكر بنظرية عن
كلمات المعجم lexis « الآن وقد تحدثنا عن الأجزاء الأخرى المكونة للتراجيديا،
يبقى لنا أن نتحدث عن الصياغة وعن الفكرة» (peri lexeos kai dianoias1456 a).
حركة مماثلة لبداية الجزء الثالث لكتاب البلاغة. وعلى الرغم أن «الفكرة» قد ذكرت
للتو (وهي هنا dianonia)، إلّا أنها تغطى المجال المقدم للغة أو المقدم للتفكير في
اللغة، علة أو أثر أو مضمون اللغة، ولكن ليس فعل اللغة ذاته ennonciation, diction),
elocution, lexis). الفكرة محددة على هذا النحو، هي ما تعالجه البلاغة على كل
حال في كتابيها الأوليين لدى أرسطو. « والحال هذه، ينبغي لما يختص بالفكرة أن
يجد مكانًا له في المؤلفات المختصة بالبلاغة» (a 1456). يكمن الفارق بين الفكرة
والمعجم في أن الأولى لا تتجلى بذاتها. بيد أن هذا التجلي، فعل الكلام، يشكل جوهر
وعملية التراجيديا ذاتها. فما من مكان للتراجيديا إذا لم يكن ثمة اختلاف بين الفكرة
والمعجم: « لأنه ما الذي سيكون عليه الفعل الخاص (ergon) بالشخصية المتكلمة
(tou legon tos) إذا كان فكره ظاهرًا وغير ناتج عن لغته (ei phanoito e dianoiakai me
dia ton logon)» لا يتعلق هذا الاختلاف، فحسب، بأن الشخصية ينبغي لها أن تتمكن
من قول شيء آخر غير ما تفكر فيه بل لا توجد الشخصية ولا تتحرك في التراجيديا إلّا
بشرط الكلام.

والحال هذه، يتعلق الخطاب عن الاستعارة ببحث peri lexeos هناك معجم وبه
استعارة من حيث أن الفكرة لا تتجلى بذاتها، ومن حيث أن معنى ما يقال أو يتفكر
فيه ليس ظاهرة في ذاته. والفكرة بوصفها كذلك ليس لها علاقة بعد بالاستعارة. فلا
توجد استعارة إلّا في إطار شخص مفترض أنه يُظهر من خلال النطق ennonciation
هذه الفكرة التي هي في ذاتها تظل غير جلية خفية أو كامنة. تقع الفكرة على الاستعارة،
أو تئول الاستعارة إلى فكرة في اللحظة ذاتها التي يحاول فيها المعنى الخروج من
ذاته ليقول ذاته، ليعلن عن ذاته، ليدرك في ضوء اللغة. ومع ذلك، وهذه هي مشكلتنا
- فإن نظرية الاستعارة تظل نظرية للمعنى إذ تطرح سمة طبيعية أصلية من نوع ما لهذه
الصورة. كيف يكون هذا ممكنًا؟

لقد أزاح أرسطو للتو الفكرة وأعادها إلى البلاغة. وهكذا عرَفَ أجزاء المعجم،
ومن بينها الاسم. ووفق هذا الخط الموجه عالج الاستعارة (epiphora onomatos).
في هذا السياق نجد للاسم، بالتأكيد، قيمتين. تارة يوضع الاسم في مقابل الفعل الذي



يتضمن فكرة الزمن، وتارة أخرى يحيط الاسم بحقل الأفعال، بما أن الاستعارة، وهي انتقال للأسماء، تراهن أيضًا على الأفعال، كما في الأمثلة الواردة في كتاب فن الشعر. هذا الخلط ممكن بسبب الهوية العميقة للاسم وللفعل: فالعامل المشترك بينهما هو أنهما مفهومان بذاتيهما، وأنهما على صلة مباشرة بشيء ما أو بالأحرى بوحدة للمعنى.. وهما يشكلان نظام الصوت الدلالي phone semantike، المستبعد منه - كما سوف نرى - الحروف وأدوات الربط وحروف الجر وبصفة عامة كل عناصر اللغة التي هي - بحسب أرسطو - لا معنى لها بذاتها.

بعبارة أخرى، هي العناصر التي لا تدل بذاتها على شيء ما. النعت يمكن له أن يكون مصدرًا أو اسمًا. وفي هذا الإطار يمكن أن ينسب إلى النظام الدلالي. يبدو، إذن، أن حقل الاسم - ومن ثم حقل الاستعارة بوصفه نقلًا للاسم - هو حقل ما يقبل التسمية nominalisable أكثر مما هو حقل الاسم بمعناه الحرفي (الذي اكتسبه مؤخرًا جدًا في البلاغة). كل اسم يقاوم هذه التسمية يظل غريبًا على الاستعارة. والحال هذه لا يمكن لنا أن نسمي ما يتطلع - أو مذ ذاك يتطلع - إلى دلالة كاملة ومستقلة، إلى ما هو مفهوم بذاته، خارج أية علاقة تركيبية. ونستعيد هنا تعارضًا تقليديًا استخدم أيضًا لدى هوسرل، سوف تكون الاستعارة، بمقتضاه - نقلًا لمبادئ تصنيفية لا لمركبات تصنيفية بوصفها كذلك. يجب أن نشدّد هنا على «بوصفها كذلك» هذا لأن المركبات التصنيفية يمكن لها هي أيضًا أن تتيح الفرصة لعملية التسمية [25].

لقد كان دو مارسيه Du Marsais ميالًا لاتباع حرفي جدًا لأرسطو في تعريفه للاستعارة. «صورة من خلالها نغيرالدلالة الحقيقية للاسم». أن يستبدل مارسيه الكلمة بالاسم من نسخة لأخرى، أو أن تنتقد إشارته الأولى من قبل لاهارب Laharpe وفونتانييه Fontanier، أو أن يتسع، وعلى نحو منهجي، بمجال الاستعارة ليشمل مجمل الكلمات: كل هذا لا يمثل في العمق، أو على الأقل فيما يخص هذه النقطة، قطيعة مع التراث الأرسطي. في الواقع المجازات وحدها «في كلمة واحدة» هي المجاز «بمعناه الحرفي» بحسب فونتانيه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ونتيجة لذلك، وبعد أن صرح بأن كل أنواع الكلمات يمكن لها أن تتيح فرصة للاستعارات، كان ينبغي على فونتانييه أن يستبعد من التعداد التالي المركبات التصنيفية، والدلالات التي يقال أنها ناقصة ومرتكزات الخطاب: «مجازات بالتشابه تعني استعارات» [26].

تقوم المجازات بالتشابه على تقديم فكرة تحت علامة فكرة أخرى أكثر وضوحا، معروفة أكثر، والتي ومن قبل لا تنتمي إلى الفكرة الأولى بأي رابط سوى رابط التشابه



أو المناسبة. وهما يختزلان في النوع إلى شيء واحد، الاستعارة، حيث الاسم معروفًا أو أنه ربما معروف أكثر من الشيء ذاته، وقد فقد بحسب «لاهارب» كل رصانته المدرسية. لا نميز عادة الاستعارة في أنواع مثل الكناية والمجاز المرسل، ومع ذلك لا ينبغي الاعتقاد بأنها تمثل شكلًا واحدًا أو وجهًا واحدًا وأنها الشيء نفسه في كل الأحوال، بل على العكس هي غاية في التنوع وتمتد، بلا شك، إلى ما هو أبعد من الكناية ومن المجاز المرسل، لا لأن الاسم وحده ولكن النعت أيضًا، واسم الفاعل والمفعول، والفعل، وأخيرًا كل أنواع الكلمات هي من مجال الاستعارة. يمكن، إذن، لكل أنواع الكلمات أن تستعمل أو أنها تستعمل فعلًا على نحو استعاري، إن لم يكن بصفتها صورة، فعلى الأقل بصفتها مجاز catachrese. والأنواع القابلة للاستعمال استعاريًا بصفتها صورة هي الاسم، النعت، اسم الفاعل واسم المفعول والفعل وربما أيضًا الظرف وإن كان ذلك نادرًا إلى حد ما.

والحال هذه، فمن جهة، كل ما هو مستبعد من قائمة الكلمات هذه، محفوظ لمجاز الاستعارة، «صورة غير حقيقية»، «تحيط في اتساعها حتي بأدوات التعجب»(«بل أنه لا يوجد إلّا القليل من الكلمات مما لم يخضع لسيادتها» (p125). وسوف نلاقي هذه المشكلة فيما بعد). الاستعارة الحقيقية تقوم، إذن، في حدود «الاسم» الأرسطي. وهو، من جانب آخر، ما يبدو مؤكدًا من خلال كل نظام التمييز الذي طرحه فونتانييه في تعريفه العام للكلمات. فمن بين الكلمات التي تتصل «بأفكار الشيء» - والتي تتاح بشكل طبيعي للتسمية - نضع الأسماء، وكل الكلمات « المستخدمة كالاسم» (الجميل، الحقيقي، العادل؛ الأكل، الشرب، النوم، المع، الضد؛ الأمام، الوراء؛ الكيف والـ«لماذا»، الداخل، الخارج، الـ«لكن»، الـ«إذا»، الـ«لأن» الـ«متى») وأسماء الفاعل والمفعول. تتصل الكلمات الأولى بالأفكار المسمية للشيء، والثانية بالأفكار المعينة للشيء.

من بين الكلمات التي تتعلق «بأفكار للعلاقة» نضع الفعل (« ولكني أعني بالفعل هنا الفعل بمعناه الحرفي وحده، فعل الكينونة، المسمى بالفعل المجرد أو اسم الفعل، وليس هذه الأفعال بمعناها غير الحقيقي، الأفعال العينية المكونة من تركيب لفعل الكينونة واسم الفاعل أو اسم المفعول: أحب، أقرأ، آتي، بدل من أكون محبًا، أكون قارئًا، أكون آتيًا»). حرف الجر، الظرف، أداة الربط. يبدو اللاتماثل بين هذه التعارضات فاصلًا إلى حد ما: تفوق أفكار الشيء على أفكار العلاقات («أفكار حساسة لم نرغب في فصلها عن علاماتها خوفًا من أن تفلت منا») تفوق ملازم للاسم، وهو ما لا يظهر



فقط في حالة فعل الكينونة. من بين كل أنواع الكلمات، هناك الكلمات التي تخضع لتحولات (« في أشكالها، وتصريفها») وتنتظم حول الفكرة الاسمية (ولكن من السهل أن نرى أن كل هذه الأنواع من الكلمات تتنافس بصورة مباشرة - نوعًا ما - للتعبير عن الفكرة الاسمية الذي يتحكم بدوره فيها)، وهناك أنواع أخرى (حرف الجر، أداة الربط، الظرف، أداة التعجب) لا تتغير البتة لأنها لا ترتبط مباشرة بالفكرة الاسمية ولأنها منقطعة ومستقلة عنها تمامًا: إذ أنها تبدو، في العمق، غير مرتبطة إلّا برؤية العقل، وهي ليست بالنسبة له إلّا سبلًا للرؤية.(p46)

كل ما في نظرية الاستعارة، ينتظم وفق نظام التمييز هذا أو على الأقل وفق مبدئه، يبدو مرتبطًا بالسلسلة الكبرى الجامدة للأنطولوجيا الأرسطية ونظريتها عن تماثل الوجود، ومنطقها، ونظرية المعرفة الخاصة بها، وعلى نحو أدق، نظامها الأساسي في فن الشعر والبلاغة. ولنقترب بالفعل من التعريف الأرسطي للاسم أي من عنصر الاستعارة. الاسم هو الوحدة الدلالية الأولى. إنه أصغر عنصر دال. إنه صوت دلالي مركب من عناصر كل منها غير دال بذاته (asemos). يشارك الاسم الفعل في هذه الخاصية، حيث لا يتميز الأخير إلّا بزمنيته.

وقبل أن يصل أرسطو إلى الاسم كان قد عدد كل أجزاء المعجم المكونة من صوت بلا دلالة (phone aesmos). يشكل الحرف، مثلًا، وهو العنصر النهائي، جزءًا من المعجم. ولكن ليس للحرف أي معنى في ذاته. ليس الحرف هنا هو الشكل الخطي وإنما هو العنصر الصوتي، ذرة الصوت (phone adiaireton). عدم دلالة الحرف ليست غير محددة. فالحرف ليس مجرد أي بث صوتي منعدم المعنى. إنه هذا الصياح الذي كان ينبغي عليه - حتى لا يكون له معنى - أن يدخل «بشكل طبيعي» في تشكيل أو تركيب صوت دلالي، وأن يتيح إمكانية للاسم أو الفعل، وأن يساهم في قول ما يوجد. إنه الفرق بين الإنسان والحيوان الاثنان بحسب أرسطو يستطيعان بث أصوات متوالية، لكن الإنسان وحده يستطيع أن يصنع منها حرفًا: « الحرف هو صوت غير قابل للانقسام، لا أي صوت، وإنما الصوت الذي بطبيعته يدخل في تشكيل صوت مركب، ذلك لأن الحيوانات تبث هي أيضًا أصواتًا غير قابلة للانقسام، ولكني لا أمنح أيًا منها اسم الحرف» (b 1456). ولا يحلل أرسطو هذا الاختلاف وإنما يفسره من خلال ارتداد غائي. ما من ملمح داخلي يميز ذرة الصوت الحيواني عن الحرف لدى أرسطو. فقط وانطلاقا من التركيب الصوتي الدال، انطلاقا من المعنى والمرجع، ينبغي علينا أن نميز بين الصوت الإنساني والصراخ الحيواني، من خلال المعنى والمرجع



أي إمكانية الدلالة من خلال اسم. خاصية الاسم هي أن يدل على شيء ما، (Ta de onomata semainet ti. Rhétorique III, chap. x, tr. fr, Garnier, p349) على موجود مستقل، مطابق لذاته، ومقصود بوصفه كذلك. من هذه النقطة تتورط نظرية الاسم في مفهوم الاستعارة وترتبط بالأنطولوجيا: نظرية الوجود. فعلاوة على الحد، التقليدي الدوجماطيقي القطعي، بين الحيوان المحروم من اللوجوس والإنسان كحيوان متكلم ذي صوت zoon logon ekon، وهو ما لا يظهر هنا، ثمة نظام لا يقبل الانفصال بين قيمة الاستعارة والسلسلة الميتافيزيقية ممسكين معًا بقيم الخطاب، الصوت، الاسم، الدلالة، المعنى، التمثيل المحاكي، التشابه، أو لاختصار ما يمكن لهذه الترجمة أن تجلبه أو تستبعده، نقول قيم اللوجوس، الصوت الدلالي الاسم، المحاكاة Logos, phone, semantike, semainnein,onoma,mimesis, homoiosis.

يشغل تعريف الاستعارة مكانًا من كتاب فن الشعر ينفتح به بوصفه بحثًا عن المحاكاة. لا ترد المحاكاة دون الإدراك النظري للتشابه أو التماثل، أي لما يطرح دائمًا بوصفه شرط الاستعارة. L'homoiosis ليس فقط مؤسسًا لقيمة الحقيقة (aletheia) التي تحكم كل السلسلة، بل إنه هذا الذي بدونه ستكون عملية الاستعارة مستحيلة: «أن تجيد صياغة الاستعارات، فهذا يعني صحة رؤية المشابه» (to gar metapherein to to homoion theorein estin, 1459 a). إن شرط الاستعارة (الاستعارة الجيدة والحقيقية) هو شرط الحقيقة. من الطبيعي، إذن، أن يكون الحيوان المحروم من اللوجوس ومن الصوت الدال ومن stoikheion، عاجزًا عن المحاكاة أيضًا. تتعلق المحاكاة في تحديدها على هذا النحو باللوجوس، فهي ليست التقليد الحيواني الأخرق مثل القرود، ولا الإيمائية الهزلية، وإنما هي ما يرتبط بإمكانية المعنى والحقيقة في الخطاب.

في بداية كتاب «فن الشعر»، طرحت المحاكاة - على نحو ما - بوصفها إمكانية خاصة بالطبيعة physis. هذه الإمكانية تتجلى في المحاكاة أو في الشعر وهو نوع من المحاكاة، بسبب هذه البنية الطفيفة الظهور مما يجعل المحاكاة لا تستمد من الخارج الثنية التي هي بمثابة تكرار لها. تنتمي المحاكاة للطبيعة، أو إذا فضلنا، تنطوي الطبيعة على خارجها ذاته وما يضاعفه. بهذا المعنى، تكون المحاكاة، إذن، حركة «طبيعية». وعند أرسطو تُختزل هذه الطبيعية وتُعزى الى كلمة الإنسان. أو بالأحرى، يكون هذا الاختزال وهذه الحركة المؤسسة للميتافيزيقا وللإنسانية بمثابة تحديد غائي: الطبيعية. الطبيعية بصفة عامة، تُقال، وتتجمع، وتعرف نفسها، وتتجلى لذاتها، وتتراءى، و«تحاكي ذاتها» بامتياز، وعلى الحقيقة، في الطبيعة الإنسانية. المحاكاة هي خاصية



الإنسان. وحده الإنسان يحاكي بالمعنى الحقيقي. وحده يجد متعة في المحاكاة، وحده يتعلم أن يحاكي، وحده يتعلم عن طريق المحاكاة. تنتمي قوة الحقيقة بوصفها إزاحة لستار الطبيعة physisعن طريق المحاكاة خِلقيًا لبدن physique الإنسان، لطبيعته الأنثروبولوجية. هذا هو الأصل الطبيعي للشعر، وهذا هو الأصل الطبيعي للاستعارة: «يبدو أن الشعر - بصفة عامة - مدينًا بأصله لسببين، سببين طبيعيين: المحاكاة طبيعية، فطرية خلقية في الناس، تظهر منذ طفولتهم. يختلف الإنسان عن سائر الحيوانات بوصفه أكثر جدارة بالمحاكاة. فعن طريقها يكتسب معارفه الأولى. وفي المقام الثاني يجد كل البشر متعة في المحاكاة»(b 1448)

ويدل مصدرا الشعر هذان على ذلك: إن اللوجوس والمحاكاة، والحقيقة هي هنا ذات الإمكانية الواحدة. واللوجوس ليس في بيته إلّا حين يكون صوتًا. فهو مع الصوت في حال أفضل مما يكون عليه خارجه. دائمًا ووفق تحديد غائي: مثل الطبيعة التي تحاكي نفسها بشكل أفضل في الطبيعة الإنسانية التي هي مقصدها، مثل الإنسان المهيأ للمحاكاة أكثر من أي حيوان، ومثل الصوت العضو الأكثر جدارة بالمحاكاة. هذه الرسالة يشار إليها بالكلمة ذاتها في الكتاب الثالث للبلاغة: « الكلمات هي محاكاة والصوت هو أفضل الأعضاء تهيئة للمحاكاة» (ch. I,tr. Fr.Garnier, p309).

سوف تكون الاستعارة، وهي أثر المحاكاة والتماثل وتجلى المماثل، وسيلة للمعرفة. تابعة لكن مؤكدة. نستطيع أن نقول عنها ما نقوله عن الشعر. إنها أكثر فلسفة وأكثر جدية من التاريخ (Poetique 1451 b)، بما أنها لا تحكي فقط الخاص وإنما تقول العام والأشبه بالحق والضروري[27]. ومع ذلك فهي ليست أكثر جدية من الفلسفة ذاتها وسوف تحتفظ بهذا المقام الوسيط، فيما يبدو عبر كل تاريخ الفلسفة. مقام هو بالأحرى خدمي: شديدة النظام، ينبغي للاستعارة أن تعمل لخدمة الحقيقة، ولكن السيد لا يمكن أن يرضيه ذلك، وينبغي أن يؤثر عليها الخطاب الكامل عن الحقيقة. مثلًا يأخذ أرسطو على أفلاطون أنه اكتفي «بالاستعارات الشعرية وأنه باشر لغة مجوفة عندما قال عن المُثل أنها نماذج تشارك فيها أشياء أخرى». (Metaphysiques A9,991 a 20,M 5, 1079 b 25).

وللسبب ذاته، تكون المتعة - وهي «العلة» الثانية للمحاكاة وللاستعارة - هي متعة المعرفة والتعلم عن طريق التشابه، أي التعرف على الشيء نفسه. والفيلسوف مهيأ لذلك أكثر من أي شخص آخر. إنه الإنسان بامتياز: «هناك سبب آخر أيضاَ، وهو أن التعلم شيء ممتع جدًا، ليس فقط بالنسبة للفلاسفة، وإنما بالنسبة لسائر البشر، بالمثل.



غير أن البشر ليس لهم من ذلك إلّا نصيبًا ضئيلًا. نستمتع برؤية الصور لأننا نتعلم عند النظر إليها، ونستنتج ما يمثله كل شيء»(Poetique 1448 b).

ويحدد الكتاب الثالث للبلاغة هذا الأمر بدقة فيما بين التبنcalame والزهرة: «أن نتعلم بلا صعوبة فهو بالطبع شيء مستحب للجميع، بيد أن الكلمات لها دلالة، ومن ثم فإن الكلمات الأجمل هي الكلمات التي تمنحنا معرفةً ما... وتحقق الاستعارة - بصفة خاصة - هذا الأثر. عندما يُقال لنا أن الشيخوخة مثل kalamane التبن فهذا يزودنا بمعرفة وبمفهوم عن النوع. الشيخوخة والتبن كلاهما فقد زهرته. وتحقق صور الشعراء أيضًا الأثر ذاته... الصورة - كما ذكرنا من قبل - هي استعارة لا تختلف عن الصورة إلّا لأنها تتفوق عليها بالكلمة. وكذلك هي أقل إمتاعًا لأنها أقل بسطًا. فهي لا تقول ما هو الشيء...» (chap.x,tr.fr.,p.349). تضع الاستعارة أيضًا تحت أنظارنا، وعلى نحو حيوي، ما يعيد التشبيه - الأكثر بطئًا - بناءه بشكل غير مباشر. يضعه تحت أنظارنا، يرسم لوحة، يمارس نشاطًا حيوياً: هذه عدة الفضائل التي يعزوها أرسطو للاستعارة الجيدة، والتي عادة ما يربطها بقيمة النشاط، والتي نعرف الدور الحاسم الذي تلعبه الاستعارة فيه في إطارها الميتافيزيقي، في الميتافيزيقا: « ينبغي علينا الآن أن نقول ما يمكن أن نفهمه من رسم لوحة وبأية وسيلة نصل إلى هذه النتيجة، أقول أن عبارة تضع الشيء تحت أنظارنا عندما تظهر الأشياء في فاعليتها. مثلًا حين نقول أن رجلًا نزيهًا كالخط المستقيم، فهذا عمل لاستعارة. جزئا الجملة يقتضيان فكرة الكمال، ولكنهما لا يظهرا الفعل. بل على العكس، عبارة مثل «يملك فتوة وزهرة العمر» تترجم الحركة». وغالبًا ما يقوم هذا التنشيط وهذا التفعيل الاستعاري على بعث الحيوي فيما هو غير حيوي ونقله إلى الإطار «النفسي». ويتحكم هذا التضاد بين الحيوي والغير حيوي في كل تصنيف للاستعارة لدى فونتانيه.

أولوية المتعة تعوض التقدم الاقتصادي للقياس الخفي في الاستعارة. الإدراك النظري للتشابه. ولكن، مع ذلك فإن فاعلية هذه العملية تفترض ألا يكون التشابه تطابقًا. لا تجلب المحاكاة المتعة إلّا بشرط إثبات الفعل للرؤية فيما لا يمنح فعله للرؤية اللهم إلا فيما يضاعفه أي في المشابه له جدًا، والمحاكي له. لندع قضية هذا الغياب الفعال - أي هذا الفارق الغامض، أي هذه المسافة التي تصنع حكايات ومشاهد [29] - مفتوحة.

ليس النظام الدلالي (نظام الوحدة الصوتية الدلالية مع كل مفاهيمها المتعلقة بها) منفصلًا عن وجهه الآخر بخط بسيط ومتواصل. إذ ما من حد مار بين ما هو إنساني وحيواني. فثمة قسمة أخرى عابرة لمجمل اللغة «الإنسانية». هذه القسمة ليست



متجانسة، وليست إنسانية من طرف لآخر، ومن الدرجة نفسها. ويظل معيار الاسم هو المحدد للدلالة: « فمن بين العناصر المكتوبة، والبث الصوتي اللامتطابق، لا توجد الحروف ذاتها فحسب. كما أن المقطع الصوتي ينتمي إلى المعجم ولكن، من المعروف، أنه ليس له أي معنى في ذاته، وخصوصًا أن هناك «كلمات» كاملة، حتى تلعب دورًا ضروريًا في تنظيم الخطاب، تظل - وفق منظور أرسطو - منعدمة المعنى تمامًا. أداة الربط (sundesmos)[30] هي عبارة عن وحدة صوتية asemos. وعلى نفس المنوال تكون أداة التعريف، والربط بصفة عامة(arthron)، وكل ما يوظف فيما بين الأجزاء الدالة، بين الأسماء، المصادر والأفعال (Poetique, 1457a). ليس للرابط من معنى لأنه لا يحيل إلى وحدة مستقلة، وحدة جوهر أو موجود، عبر وحدة محمولة (معنى مستنبط من المقولات حسب رأي كانط). وهو بهذا المعنى مستبعد من الحقل الاستعاري بوصفه حقلًا مختصًا بالكلمات الصوتية المحاكية للشيء الذي تصفه. حينئذ يصبح التصحيف غريبًا على حقل الاستعارة بصفة عامة، لأن التصحيف يعمل بمعونة أجزاء الأسماء، الأسماء المقطعة، وكذلك تكون اللعبة التركيبية لأدوات الربط.

مع كل هذه النظرية الخاصة بالدلالة، بالمعجم وبالاسم المتورطين فيها، كان من الطبيعي أن يتبع تعريف الاستعارة المطروح فيها. إنه ترتيب كتاب «فن الشعر». أن يأتي هذا التعريف مباشرة عقب تعريف الوحدة الدلالية مباشرة والوحدة الصوتية asemos، فهذه ليست إشارة لضرورة فحسب وإنما لصعوبة أيضًا. هكذا لا تبين الاستعارة عن الإمكانيات العامة الموصوفة في فن الشعر. فهي تكاد تخرق الامتلاء الدلالي الذي ينبغي عليها الانتساب إليه. إذ تفتح الاستعارة أيضًا بابًا للشرود الدلالي، حين تشير إلى لحظة الدور أو اللفة التي يبدو المعنى وحده في أثنائها مخاطرًا، منفلتًا من الشيء ذاته الذي يقصده، ومن الحقيقة التي يعزوها إلى مرجعه. فبدلًا من الإشارة للشيء الذي ينبغي على الاسم عادة أن يشير إليه - يمضي معنى الاسم إلى جهة أخرى. وإذا ما قلت أن المساء هو شيخوخة النهار، أو أن الشيخوخة هي مساء الحياة، فإن «المساء» لكي يحفظ معناه ذاته، لن يدل قط على ذات الأشياء في الحالين. كما ستكون الدلالة - بقدرتها على الانتقال الاستعاري - نوعًا من الشعور فيما بين اللامعنى السابق على اللغة (وهي لها معنى) وبين حقيقة اللغة التي تقول الشيء كما هو في ذاته، بالضبط، في حركته.

هذه الحقيقة ليست مؤكدة. يمكن أن توجد استعارات سيئة. فهل هي استعارات؟ لا يمكن أن يجيب على هذا السؤال إلّا بديهة axiologie مدعومة بنظرية للحقيقة، وهذه البديهة تنتمي إلى لب البلاغة، والبلاغة لا يمكن أن تكون محايدة.



في اللامعنى، لم تكن اللغة قد ولدت بعد. في الحقيقة، ينبغي للغة أن تمتلئ، أن تكتمل، أن تُفعَل لحد أن تمحو ذاتها، بدون أي لعبة ممكنة، إزاء الشيء (المتفكر فيه)، الذي يتجلى في اللغة بالضبط. المعجم لن يكون ذاته، إذا استطعنا أن نقول ذلك، إلّا من حيث يظهر المعنى، ولكن من حيث يمكن للحقيقة أيضًا أن تفتقد عندما لم يكن الشيء في حركته قد ظهر بعد في المعجم. في هذه اللحظة، لحظة المعنى الممكن بوصفه إمكانية اللا - حقيقة، لحظة الالتفاف حيث يمكن دائمًا افتقاد الحقيقة، تتعلق الاستعارة فعلًا بالمحاكاة، بطية الطبيعة هذه، أي بهذه اللحظة التي تحتجب فيها الطبيعة عن ذاتها، فلم تلق ذاتها بعد في عريها الخالص، في فعل امتلاكها لذاتها.

إذا ما أمكن دائمًا للاستعارة - وهي حظ المحاكاة ومخاطرتها - أن تفتقد الحقيقي، فذلك لأنها ينبغي أن تعتمد على غياب محدد. فبعد التعريف العام، ميز أرسطو بين أربعة أنواع من الاستعارات. وربما تبدو سلسلة الأمثلة المتهافتة حسب الظاهر وكأنها تتبع الخط FAUX FIL المتعثر لسرد كامل. 1 - الانتقال من الجنس إلى النوع (genos - eidos): «ها هي سفينتي تقف» (Odysee I, 185): تأتي كلمة (تقف) الأكثر عمومية هنا بدلًا من الكلمة الخاصة بنوع السفينة وهي «ترسو» (رجوع تقليدي إلى السفينة، إلى حركتها، مجدافها، وشراعها لتصوير وسيلة النقل هذه الموجودة في الصورة الاستعارية). 2 - الانتقال من النوع إلى الجنس: «من المؤكد أن عوليس قد قام بآلاف الأفعال الحسنة» (Iliade II, 272). كلمة «الآلاف» هنا هي نوع من الأعداد المتضاعفة بصفة عامة. 3 - الانتقال من النوع إلى النوع: «لقد نفدت عن طريق حسامه البرونزي حياته» « لقد قطع عن طريق جرته البرونزية الخالدة» (بدون بلا شك *Katharmoi* d'Empédocle) قطع ونفد هما نوعان من أنواع العملية العامة التي تقوم على الانتزاع (aphelein. 4) - التشابه: وهي تقوم، عندما يكون لدينا كلمتان اثنتان فإثنتين، على نطق الكلمة الرابعة محل الثانية، والثانية محل الرابعة.

الكأس بالنسبة لدينوزيس هو مثل الدرع بالنسبة لآريس Ares«درع دينوزيس» و«كأس آريس» هي استعارات بالتماثل. الشيخوخة والحياة، المساء والصباح، كل هذا يعطينا مثلًا لدى إمبيدوقليدس Empedocle «مساء الحياة» (انظر. أيضًا البلاغة، مجلد 3، الفصل الرابع cf. Aussi Rhetorique III, chap.IV).

التشابه هو الاستعارة بامتياز، وكثيرًا ما ألح أرسطو على ذلك في كتابه عن البلاغة. فالعبارات ذات الذوق الرفيع تجد «منبعها في الاستعارة عن طريق التماثل و... تشكل لوحة» (cha. X, tr.p. 355) « نتذوق بصفة خاصة ضمن الأنواع الأربعة للاستعارة تلك



الاستعارات المؤسسة على التماثل» (kat'analogian). هكذا يقول بركليس Pericles عن الشباب الذي هلك في الحرب، أنه قد اختفى من المدينة كما لو كنا قد اقتطعنا من العام ربيعه. وكان لوبتين يقول Leptine، فيما يخص موضوع أهالي إسبرطة، أنه ما كان ينبغي لأهالي أثينا أن يتسامحوا في انتزاع عين من عيني هيلاد Hellade ...، الخ(Chap.x, p.351). ويرتبط هذا الامتياز الممنوح للتماثل في كل علم الاستعارة الأرسطي بالنظرية الأرسطية العامة لتماثل الوجود.

ومع ذلك فإننا نجد كل الكلمات في كل هذه الأمثلة - التي غالبًا ما تتعلق بالحذف والقطع والانتزاع (للحياة، للعين،الخ) - حاضرة أوقابلة للاستحضار. نستطيع أن نستدعي دائمًا أطرافًا أربعة، إثنين فإثنين، فهم يشكلون عائلة بشكل ما، العلاقات بينهم أكيدة والأسماء معروفة. والكلمة الخفية ليست مجهولة ولسنا بحاجة لاختراعها. والمبادلة بينهم لا تنطوي على شيء غامض أو مضمر البتة، حتى أنها تكاد أن يكون تشبيهًا أو تشبيهًا مزدوجًا. بيد أن هناك حالات، كما لاحظ أرسطو، تغيب فيها كلمة من الكلمات، حينئذ ينبغي اختراعها. وما يثير الدهشة أكثر هنا، أن الانطباع المحزر للكلمة الغائبة قد يكون أكثر قوة وأحيانًا أكثر صدقًا وشاعرية: إنه اللغة الأكثر سخاءً، المولدة، العبقرية. ويوضح أرسطو ذلك بمثال: هو الأكثر إضاءة، هو المضيء بامتياز، هو المشكاة الأكثر طبيعية على الإطلاق. تطرح مسألة الاسم الغائب نفسها مع موضوع القدرة على التوليد، ومع المربع المتماثل الأطراف، ينبغي استكمال أحد الأطراف.

في جمهورية أفلاطون (VI – VII) تظهر الشمس، قبل وبعد السطر الذي يتعرض للأنطولوجيا وفق تماثلات التناسبي، لكي تغيب. إنها هنا، ولكن بوصفها نبعًا غير مرئي للنور، أو نوعًا من الكسوف الملح، إنه كسوف أكثر من أساسي، إذ ينتج عنه جوهر كل ما يوجد: الوجود والظهور. ويمكن لنا أن نوجه إليه أبصارنا رغم خطر العمى أو الموت. قائمًا فيما وراء ما يوجد، يصور الكسوف ذاك الخير، والشمس المحسوسة ابنته: إنه نبع الحياة والإبصار، البذرة والنور.

هذا هو حال الشمس في فن الشعر (b 1457): «في عدد لا بأس به من حالات التماثل لا يوجد اسم مماثل، ولكن هذا لا يقلل بالتوازي من التعبير عنه عبر علاقات التماثل. مثلًا فعل إلقاء البذرة يسمى «بذر البذور»، ولكن لا توجد كلمة للإشارة لإلقاء الشمس لنورها» .

كيف نكمل هذا الشيء غير المسمى؟ في حين أن علاقة هذا الفعل بنور الشمس مُطابقة لفعل بذر الحبة، وهذا ما جعلنا نقول «حبة النور الإلهي».



من أين استطعنا أبدًا أن نرى بين الشمس ونورها العلاقة ذاتها فيما بين البذر والزرع؟ إذا كان مثل هذا التماثل يفرض نفسه - وهو يحدث - فهذا يعنى أن في اللغة يمر هذا التماثل بسلسلة طويلة ترى بالكاد الى الحد الذي يصبح معه من العسير جدًا - لا عند أرسطو وحده - بيان طرفها الأول. وبالأحرى ألا يتعلق الأمر هنا « بلغز» - أو بسرد خفي مكون من عدة استعارات، أو بحذف قدير لأداة الوصل بين عبارتين، أو برابطة خفية الأساس فيها هو «أن تجمع معًا كلمات متنافرة وأن تفصح عن ذلك» - أكثر مما يتعلق «باستعارة»؟(a 1458).

وإذا ما كانت كل استعارة هي عبارة عن تشبيه أو تماثل مضمر، فنحن في هذه الحال إزاء الاستعارة بامتياز، إزاء ازدواج استعاري، وإضمار لإضمار. ولكن الكلمة الغائبة تستدعي اسمًا يسمي شيئًا ما ويعينه كاسم علم له، الكلمات الحاضرة (الشمس، الشعاع، فعل البذر، البذرة) ليست في ذاتها وبحسب أرسطو مجازات. تقوم الاستعارة هنا بالنيابة عن أسماء أعلام لها معنى ومرجعية ثابتة، ولاسيما حين يتعلق الأمر بالشمس، فمرجعها تنبع فرادته من كونه دائمًا أصليًا أحاديًا متعذر استبداله، على الأقل في التمثيل الذي نمنحه إياه. في هذا النظام لا توجد سوى شمس واحدة. اسم العلم هنا هو المحرك الأول غير الاستعاري للاستعارة، هو أبو كل كل الصور، كل شيء يدور حوله، كل شيء يدور صوبه.

ومع ذلك، وبعبارة واحدة، سرعان ما يقفل القوس. يتطرق أرسطو عرضًا لحالة معجمية هي من أولها لآخرها استعارية. فما من اسم علم موجود فيها أو على الأقل ما من اسم علم ظاهر بوصفه كذلك. فعلى أثر البذر الشمسي نجد ها هنا «كأسًا بلا نبيذ»: « ونستطيع أيضًا أن نستخدم هذا النمط من الاستعارة بطريقة أخرى. بعدما عنينا شيئًا ما باسم ينتمي لشيء آخر، سوف ننفي واحدة من الصفات الخاصة بهذا الشيء الآخر. مثلًا بدلًا من تسمية الدرع بـ«كأس آريس» سوف نسميه «كأسًا بدون نبيذ».

ولكن يمكن لهذه العملية أن تتواصل وأن تتعقد إلى ما لا نهاية، وهذا ما لم يقله أرسطو. فما من مرجعية لتلك الاستعارة خصصت باسم أكثر منها. يزج بالصورة إلى مغامرة جملة ضمنية طويلة لقصة خفية ما من شيء فيها يؤكد لنا أنها سوف تقودنا إلى اسم العلم.

تبدو استعارية الاستعارة، وتحددها بدوافع مختلفة متضافرة، محفورة في بنية الاستعارة ولكن بوصفه نفيًا لها. فمنذ أن قبلنا في العلاقة الاستعارية أن تؤخذ كل



عناصرها في إطار علاقة تماثل واحدة بواحدة، فسوف يعمل كل شيء، لا بوصفه شمسًا، وإنما بوصفه نجمًا، نبعًا أمينًا للحقيقة أو ملكية لها تظل محتجبة وليلية. نجمًا يحيل على كل حال في نص أرسطو إلى مشكلة اسم العلم أو إلى تماثل الوجود [31].

إذا كانت الشمس تستطيع «أن تبذر»، فذلك لأن اسمها محفور في نظام من العلاقات التي تؤسسه. ليس هذا الاسم قط اسم علم لشيء أحادي سوف تطرأ عليه الاستعارة. لقد بدأ من قبل في قول الأصل المتعدد، المنقسم لكل بذر، العين، الاحتجاب، الموت، الأب، «اسم العلم»، الخ. إذا لم يكن أرسطو قد خاض في هذه النتيجة، فذلك لأنها - بلا شك - تتعارض والقيمة الفلسفية d'alethia، تتعارض والظهور الخاص بملكية ما يوجد، يتعارض وكل نظام المفاهيم التي تستثمر الوحدة الفلسفية «الاستعارة» وتشحنها من خلال تحديدها. من خلال إعاقة حركتها: مثلما نقضي على شيء بشطبه، أو مثلما نتحكم في الحركة الطافية إلى ما لانهاية لسفينة حتى نتمكن من إنزال الهلب حيث نشاء. لقد حيكت كل نظرية محاكاة الصوت للشيء الذي يصفه والتي تنتظم نظرية الاستعارة، وكل المذهب الأرسطي الخاص بالأسماء البسيطة (Poetique, 1457 a) من أجل تأمين مراسي للحقيقة وللملكية.

مثل المحاكاة، تعود الاستعارة إلى الطبيعة، إلى حقيقتها وحضورها. ودائمًا ما تجد الطبيعة في الاستعارة مماثل لها، شبيهها الخاص بذاتها، فلا تنمو فيه إلّا من ذاتها. إنها تمنحه ذاتها. من أجل ذلك، من جهة أخرى، سوف تكون القدرة الاستعارية منحة طبيعية. وهي بهذا المعنى منحة للجميع (Republique III,chap.II, p,313)[32] ولكن، ووفق مخطط كنا قد دللنا عليه على نحو دقيق، فإن الطبيعة تمنح (ذاتها) للبعض أكثر من البعض الآخر. تمنح ذاتها للبشر أكثر من الحيوانات، وللفلاسفة أكثر من سائر البشر. وبما أن إبداع الاستعارات ملكة فطرية طبيعية وراثية، فستكون أيضًا ملمحًا عبقريًا. ويجعل مفهوم الطبيعة مثل هذا التعارض مقبولًا. ففي الطبيعة، لكل واحد طبيعته. البعض لديهم طبيعة أكثر من الآخرين، البعض لديهم المزيد من العبقرية، من الكرم، من البذر. وإذا «كان ما يهم هو البراعة في الاستعارة» فإن البعض لديهم عبقرية الاستعارة، إذ أنهم يعرفون أكثر من الآخرين كيفية التقاط المتشابهات واكتشاف حقيقة الطبيعة: هذا النبع المنيع. إن «البراعة في الاستعارة» «هي الشيء الوحيد الذي لا نستطيع أخذه من الآخرين فهو الدليل على المنحة الطبيعية». (Poetique,1459a ,. cf aussi Rhethorique III. chap.II). نعلم أو لا نعلم، نستطيع أو لا نستطيع، المنيع هو بالتأكيد عبقرية لمح التشابه الخفي، ولكنه أيضًا وترتيبًا على ذلك هو القدرة على



استبدال كلمة بأخرى. تستطيع عبقرية المحاكاة إذن أن تفسح مجالًا للغة، لشفرة التبادلات المنظمة، للموهبة وإجراءات البلاغة، لمحاكاة العبقري، وللتحكم في المنيع. ألستُ، منذئذ لست مطمئنًا أنه من الممكن أن يؤخذ منى كل شيء فيما عدا قدرتى على حل شيء محل آخر؟ مثلًا ما يؤخذ منى بشيء آخر؟ وفق أية شروط لدينا المزيد من الحيل في الجراب لدينا بذرة أخرى؟ وهل تستطيع الشمس أن تبذر دومًا؟ والطبيعة أن تزرع دومًا؟



زهور البلاغة: زهر عباد الشمس:

«سأعود إلى النبرة الفلسفية التي تعوزها علل لا تشبيهات» ديدرو رسالة عن الصم والبكم

(Diderot, Lettre sur les sourds et les muets)

«الآنسة دي ليسبيناس: ولكني أعتقد أنها رأسي

بوردو: كل رأسك.

آنسة دي ليسبيناس: لا ولكن اسمع يا دكتور سوف أشرح لك ما أعنيه بالتشبيه، ألا تكاد التشبيهات أن تكون كل عقل النساء والشعراء، تخيل مثلًا عنكبوتاَ...

دالمبار: من هنا؟ أأنت الآنسة دي ليسبيناس؟

ديدرو، حلم دالمبار

(Diderot, Le rever d'Alembert)

«كل هذا سيصبح بالقدر ذاته ولن تكون له قيمة أكبر مما هو عليه اليوم أو مما كان عليه من قبل الاعتقاد في ذكورة أو أنوثة الشمس

«نيتشه، الفجر»

(Nietzsche Aurore)

لا يعرف الحلم التعبير عن البديل على طريقة «إما.. أو»... فهو بارع في جمع المتناقضات أو تمثيلها في شيء واحد... إنه الغصن ذاته الذي يحمل عدة زهرات. تمثل («زهرة العذراء») في خيانة زوجة الطحان لجوته - إذن - البراءة الجنسية ومقابلها أيضًا، علاقة واحدة من العلاقات المنطقية هي محط إيثار آلية الحلم، ألا وهي علاقة التشابه، التراسل، التواصل، الكذلك، ويحتكم الحلم في وسائل تفوق الحصر لتمثيل كل ذلك (1)



1 - انظر الملاحظة التي أبداها أرسطو حول الكفاءات الضرورية للتفسير،

cf. P 74, note 2 Freud, La science des rêves (tr.fr. légèrement modifié, P.U.F, p. 236 - 8)

«بالنسبة لأرسطو أفضل مفسر للأحلام هو أفضل من يلمح التشابهات...»

(p. 74, note 2)

هنا أيضًا نجد أن عبارة «الزهور الغالية، ينبغي لواحد أن يدفع من أجلها» لها دلالة، واقعيًا، مادية. وتشمل رمزية الزهور في الحلم، إذن، رمز الفتاة والمرأة، رمز الرجل وإشارة لفض البكارة عنوةً... إنها تلح أكثر ما تلح على خاصية الوسط «الثمينة» (وتسميها في لحظة أخرى «العود المركزي للزهور»)، البكارة.... وتذكر فيما بعد مكملًا للحلم. «هناك فجوة، فسحة بين الزهور».

(1. p. 280)

ستكون الاستعارة خاصية الإنسان. أخص ما يخص كل إنسان، وفق معيار العبقرية - الطبيعة - التي تسيطر عليه. ماذا عن هذه السيطرة؟ وما الذي نعنيه هنا بأخص ما يخص الإنسان؟ وماذا يعني الإنسان هنا عندما يتعلق الأمر بهذه السيطرة؟

يبدو أن الضرورة تحكم بسؤال التاريخ ونظام قيمة «الملكية». إنها مهمة مهولة يفترض فيها صياغة كل استراتيجية التفكيك وكل مراسم القراءة.

نستطيع أن نتنبأ بأن مثل هذا العمل، وإن كان أمرًا بعيدًا، ينبغي له أن يتعرض بطريقة أو بأخرى لما نترجمه «بحقيقي» في النص الأرسطي، أي يتناول على الأقل دلالات ثلاث لهذه الكلمة.

ولا تعمد إشكالية الاستعارة الأرسطية إلى تعارض بسيط جدًا، واضح جدًا، أو حتى تعارض مركزي لما سوف يطلق عليه: معنى حقيقي/ معنى مجازي. وما من شيء يجعلنا نستبعد كون المعجم الاستعاري حقيقيًا، أي كونه مخصصًا، موائمًا، لائقًا، متسقًا، مناسبًا، أي ذي علاقة بالفاعل، وبالمقام، وبالأشياء [33].

وإنه لحق أن قيمة الملكية هذه تظل خارجة إلى حد ما عن شكل الخطاب. وليس الأمر كذلك بالنسبة لدلالاتي كلمتي kurion et idion، وعادة ما تترجم الكلمتان بذات الكلمة: حقيقي. وعلى الرغم أن الفارق بين kurion وبين idion لم يتم عرضه بوصفه موضوعًا أبدًا، إلّا إنه يبدو أن المفهوم الأول الأكثر ترددًا في كتابي فن الشعر والبلاغة،



يشير الى ملكية اسم يستعمل في معناه المهيمن، في معناه السيد، في معناه الرئيسي. علينا ألا ننسى أن هذا المعنى السيادي هو أيضاً المعنى الوصي على kurion. وعلى سبيل التوسع في المعنى، فإن kurion تترجم بوصفها معنى بدائي (مشتق) ولها أحيانًا قدر المعادل للمعنى الجاري، الحرفي، المألوف (to de kurion kai to oikeion. Rhet. III, chap. II, p313). « ما أدعوه بالمعنى الجاري (kurion) أي ما يستخدمه كل واحد منا» (Poetique, 1457 b). إنه، إذن، متميز عن الاسم « شارة علامة شعار»، النادر الخاص بلهجة من جهة ومن الاستعارة من جهة أخرى.

أما كلمة idion، وهي أكثر ندرة في هذا السياق، فيبدو أنها من نوع الدلالتين الأخريتين. وعلى نحو أكثر دقة في الكتاب الثاني للبلاغة Rhethorique II، III, chap. V, p,329) كان اللجوء إلى أسماء العلم، تجنبًا لالتفاف التورية (tois idios onomasi legein, kai me tois periekousin) هو ما يجدر فعله. ويبدو التداخل بين هذه القيم الثلاث مكتملًا في المفهوم الشيشيروني (نسبة الى شيشيرون Ciceron verba propria) المضاد لـ(verba translata De oratore 2,4).

ومع ذلك يبدو أن قيمة idion تدعم كل علم الاستعارة دون أن تحتل الصدارة. ونحن نعلم أنها تحتل موقع المركز من نظرية الخاص، الجوهر والطارئ، في كتاب الحجج Topiques. بيد أنه إذا كانت الاستعارة (أو المحاكاة بصفة عامة؟) ترمي إلى تأثير معرفي، فإننا لن نستطيع مقاربتها دون وصلها بمعرفة تتعلق بالتحديد: لما هو على الخصوص وبالأساس أو عرضًا محددًا للشيء الذي نتحدث عنه.

نستطيع بالطبع أن نتحدث عن خصوصية الشيء أو لا خصوصيته، عن كونه عارضًا مثلاَ. هنا، ليس لهاتين القيمتين الخصوصية/ اللاخصوصية ذات المكانة. بيد أن المثالي في كل لغة ولا سيما المثالي في الاستعارة هو إتاحتها للمعرفة بالشيء ذاته، ومن ثم تصبح التورية أفضل حين تقربنا أكثر من مناهزة الحقيقة الأساسية والخاصة بالشيء. تنفتح مساحة اللغة ومجال انحرافاتها بالضبط على الفارق بين الجوهر الخاص والطارئ. وهنا نجد بصفة أولية ثلاث نقاط للاستدلال:

1 - الاسم يصبح اسم علم حين لا ينطوي إلّا على معنى واحد. أكثر من ذلك، فقط في هذه الحالة يكون هذا الاسم على نحو حقيقي اسمًا. أحادية المعنى هي الجوهر أو بالأحرى هي telos اللغة. هذا هو المثال الأرسطي الذي لم تتخل عنه أية فلسفة بوصفها كذلك. إنه الفلسفة. لقد كان أرسطو يعترف بأن الكلمة



يمكن أن يكون لها عدة معاني. هذا واقع. لكن هذا الواقع لا حق لغوي له إلّا في الحدود التي يكون فيها تعدد المعنى منتهيًا، وتكون فيها الفروق الدلالية ذات عدد محدود، وبشرط أن تكون متمايزة، وأن تظل كل واحدة من هذه الفروق قابلة للتمييز. اللغة ليست ماهي - أي لغة - إلّا بقدر ما تستطيع التحكم في تعدد المعاني وتحليلها. التفريق الغير قابل للتحكم فيه ليس تعددًا للمعاني، فهو ينتمي إلى ما هو خارج عن اللغة. ما من مشكلة في أن نعزو عدة معاني لذات الكلمة، وذلك فقط إذا كانت عددها محدودًا لأن كل تحديد لمعنى من هذه المعاني يمكن أن يعزى إلى كلمة مختلفة: إذا قلنا مثلًا أن كلمة إنسان لا تعنى معنى واحد بل عدة معنى، واحد منها يحدد بحيوان ذي قدمين. ويمكن أن تكون هناك عدة معاني أخرى للكلمة، على أن يكون عددها محدودًا، بما أنه اسم خاص يمكن أن يطرق عند كل تعريف من هذه التعريفات. ما يترجمه تريكو بـ«اسم خاص» هو بالضبط «اسم العلم» idion onoma، أم التعريف فهو اللوجوس logos. لكن إذا لم نضع حدًا وزعمنا أنه قد وجدت دلالات لانهائية (ei dè me tetheie, all'apeira semainein phaié)، فمن الجلي أنه لا يمكن أنه لن يكون هناك أي منطق (خطاب، تعريف، لوجوس). في الواقع انعدام الدلالة على شيء أحادي معناه عدم الدلالة على شيء على الإطلاق (to gar me en semainein outhen semainein estin)، وإذا كانت الأسماء لا تدل على شيء، فسوف نقوض كل تبادل للفكر(dialegesthai) بين البشر. وفي الحقيقة سوف نهدر أيضًا كل تبادل للفكر مع النفس، لأننا لا نستطيع أن نفكر إذا لم نفكر في شيء أحادي (outhen gar endekhetai noiein me noounta en)، وإذا استطعنا، يمكن لاسم واحد فقط أن يخصص لهذا الشيء. ليكن مفهومًا إذن، مثلما قلنا في البداية، أن الاسم يمتلك معنى محدد ودلالة أحادية. (semainon ti to onoma kai semainon en) (Métaphisique T 1006 a 30 b 15) 34

كل مرة يكون فيها تعدد المعنى غير قابل للاختزال، ولا تكون أي وحدة للمعنى مرصودة له، فنحن خارج اللغة، ومن ثم خارج الإنسانية. فإن خاصية الإنسان هي بلا شك قدرته على صوغ استعارات، ولكن ذلك من أجل قول شيء ما، وفقط شيء واحد. بهذا المعنى يكون الفيلسوف - الذي ليس لديه قطعًا سوى شيء واحد يقوله، هو إنسان الإنسان. ومن لا يخضع الالتباس في المعنى لهذا القانون فهو أقل من إنسان: السوفسطائي الذي في المجمل لا يقول شيئًا، شيئًا



يمكن اختصاره في معنى ما [35]. في حدود «عدم إرادة قول شيئًا» يكون المرء بالكاد حيوانًا، أو بالأحرى نباتًا، قصب بوص لا يفكر: ومع ذلك فمن الممكن - على سبيل النقض - البرهنة على أن الشيء نفسه يوجد ولا يوجد، شريطة أن يقول الخصم شيء واحد فقط. فإذا لم يقل شيئًا، فمن المضحك السعي للجدال مع شخص لا يستطيع الكلام عن شيء: ومثل هذا الانسان بوصفه كذلك هو منذئذ شبيه بالنبات (1006 a 10) (homoios gar phuto). وهذه النبتة الاستعارية (phytos) لا تنتمي حتى تمامًا للنبات الفيزيائي كما يتمثل، في الحقيقة على سبيل المحاكاة، للوجوس ولصوت الإنسان.

2 - وعلى الرغم من كونه غير قابل للانفصال، الخاص لا يختلط بالجوهر. هذا البون يسمح بلا شك بلعبة الاستعارة. وهذه يمكن لها أن تظهر معاني حقيقية، وأن ترد البعض منها إلى المعاني الحقيقية الأخرى المقتطعة من جوهر الأشياء المختلفة، يتيحها للمعرفة بناءً على تشابهها، بدون مع ذلك عرض على نحو مباشر وممتلئ ودقيق للجوهر، دون أن تتيح نفسها لرؤية حقيقة الشيء نفسه.

الدلالات المنقولة المدرجة المحولة هي الدلالات الحقيقية المعزوة للشيء وليست معاني الشيء نفسه. ودون إلزام الشيء نفسه بلعبة الاستبدال، نستطيع أن نحل المعاني الحقيقية للبعض بأخرى، أن تنتمي هذه المعاني للجوهر نفسه للشيء نفسه أو أن تكون مقتطعة من جواهر مختلفة. إن الشرط الضروري لهذا الاقتطاع وهذه التبادلات هو أن يكون جوهر موضوع معين قادرًا على احتواء عدة معاني حقيقية، ثم ما بين الجوهر والخواص (وهي غير منفصلة بعضها عن بعض)، ثمة تدخل خاص يكون ممكنًا، من خلال عنصر هو أشبه بالترادف. وهو ما يطلق عليه أرسطو antikategoreisthai: محمول الجوهر ومحمول الخاص يمكن أن يتبادلا المواقع دون أن يصبح الملفوظ خاطئًا: « وهل هو خاص ما هو / ، دون أن يعبر عن الأساسي في جوهر موضوعه لا ينتمي مع ذلك إلّا له، ويستطيع أن يتبادل antikategoreisthai معه موقع محمول الموضوع المعين[36]»

لقد استطعنا أن نقول مثلًا أن الاستعارة والقدرة الاستعارية هي خاصية الإنسان. سواء، في الواقع، موضوع معين، سقراط، جوهره هو الإنسانية، سنكون بذلك قد لفظنا خاصية ما في كل مرة يمكن لنا فيها أن نقول « «إذا كان سقراط إنسان، فهو يملك اللوجوس» والعكس بالعكس» إذا كان سقراط يملك اللوجوس فهو إنسان» أو « إذا كان سقراط قادرًا على المحاكاة، فهو إنسان»، وبالعكس، أو



«إذا كان سقراط يستطيع أن يصوغ استعارات فهو إنسان» وبالعكس، الخ. المثل الأول لل antikategoreisthai، الذي يقدمه كتاب الحجج النموذجية Topiques هي علم قواعد اللغة grammatique: ما يخص الإنسان هو علم قواعد اللغة، هو القدرة على تعلم القراءة والكتابة

le propre de مشكلة بمعنى الخاصة أو المعنى الحقيقي، تنتمي هذه الخاصية إلى سلسلة خواص الإنسان (logos,phoné semantiké, simantiké,mimesis,m .etaphora,etc) «مثلًا القدرة على القراءة والكتابة هذه خاصة للإنسان (Oion idion anthropou to grammatikes einai dektikon)، فعليًا، إذا كانت ذات معلومة sujet donné هي إنسان، فهو قادر على القراءة والكتابة، وإذا كان قادرًا على القراءة والكتابة فهو إنسان [37]».

3 - ما هي خاصة الشمس؟ السؤال مطروح في كتاب الـTopiques على سبيل المثال. أهي مصادفة؟ أهو سؤال غير ذي دلالة، من قبل ذلك، في كتاب البويطيقا. لقد كنا منجذبين بلا نهاية وبلا إرادة منا بهذه الحركة التي تدير الشمس في الاستعارة، أو مشدودين بما يدير الاستعارة الفلسفية صوب الشمس. أليست زهرة الاستعارة هذه (شبيهة) بعباد الشمس؟ أو بالأحرى، وليس هذا مرادفًا دقيقًا، مماثلة لرقيب الشمس (جنس زهر من الفصيلة الحمحمية)؟

ما يبدو في البداية، في المثل الأرسطي، هو أنه بلا شك الاستعارات الزهرية (الخاصة بزهرة رقيب الشمس) يمكن لها أن تكون استعارات سيئة. فمن العسير في الواقع معرفة ما هي خاصة الشمس بمعناها الحقيقي: الشمس المحسوسة. يستتبع ذلك أن كل استعارة تتضمن الشمس؟ (فحوىً أو لفظًا) لا تضيف إلينا معرفة واضحة وأكيدة:... فكل صفة محسوسة، حين تقع خارج الإطار الحسي تصبح من حيث هي كذلك مريبة مشتبه فيها غامضة لأننا لا نرى تمامًا إذا ما كانت تنتمي لذات بعد، وذلك بالفعل لأننا نستطيع أن نعرفها بالحس فقط. يصدق هذا أيضًا على حالة الصفات التي لا تتبع دومًا وبالضرورة الذات. مثلًا عندما افترضنا أن خصوصية الشمس تتمثل في كونها النجم الأكثر تألقًا الذي يتحرك meut فوق الأرض. نستخدم في الخاص تعبيرًا مثل التحرُّك فوق الأرض، وهو بالحس، وبعد ذلك لن يعطينا ذلك خاصة الشمس بدقة: لأننا لن نرى تمامًا إذا ما كانت الشمس، في لحظة غروبها، مستمرة في التحرك فوق الأرض، لأن الحس حينئذ ينقصنا. يخذلنا [38].



هذا يجرنا، فيما يبدو، إلى نتيجتين قد تبدوان متناقضتين، ولكن تضادهما يشكل على نحو ما المفهوم الفلسفي للاستعارة، ويقسمه وفق قانون للغموض للالتباس للازدواجية؛ تتأكد صحته باستمرار.

النتيجة الأولى: الاستعارات الزهرية الشمسية هي دائمًا استعارات ناقصة، فهي تمنحنا أقل القليل من المعارف لأن واحدًا من الكلمات المباشرة أو غير المباشرة المتضمنة في الاستبدال (الشمس المحسوسة) لا يمكن معرفته في حقيقته. وهو ما يعني أيضًا أنه على الرغم من أن الشمس المحسوسة هي دائما غير مفصح عنها ومن ثم مسماة خلافًا لأصلها. ومن ثم فاسمها على غير مسماها. لا يحد المحسوس عامة المعرفة لأسباب جوهرية خاصة بشكل حضور الشيء المحسوس، وإنما، أولًا، لأن aistheton يمكن له دائمًا ألا يَمثُل، يمكن أن يتخفى، أن يغيب. فهو لا يُعطَى بحسب الأمر. وحضوره خارج عن السيطرة. بيد أن الشمس، من وجهة النظر هذه، هي الشيء المحسوس بامتياز. إنها النموذج الإرشادي للمحسوس وللاستعارة: فهي تدور وتختفي بانتظام. مثل المجاز الاستعاري تتضمن دومًا نواة محسوسة أو بالأحرى شيئًا ما على غرار المحسوس يمكن له دوما ألا يكون حاضرًا بفعله أو بشخصه، وبما أن الشمس في هذا الصدد هي الدال المحسوس للمحسوس، والنموذج المحسوس للمحسوس بامتياز - فكرة، نموذج إرشادي أو أمثولة للمحسوس)، فإن دورة الشمس كان لها دوما أن تكون بمثابة مسار الاستعارة. استعارة سيئة، بالتأكيد، لا تزودنا إلّا بمعرفة غير مُفصِحة. في غير موضعها، ولكن كما أن أفضل الاستعارات ليست جيدة على الإطلاق أبدًا، وإلا لما كانت استعارة، فإن الاستعارة السيئة هل لها أن تمنحنا دومًا أفضل مثال للاستعارة؟ الاستعارة تعني إذن زهرة شمسية، هي في آن حركة تدور صوب الشمس وحركة دوران الشمس.

ولكن علينا ألا نتعجل صياغة الحقيقة من الاستعارة. فهل أنتم متأكدون من معرفة ما هي الزهرة الشمسية؟

الشمس لا تعطينا فقط مثلًا، وإن كان المثل الأكثر جذبًا للانتباه من بين كل الأمثلة، على الوجود المحسوس بوصفه قادرًا دومًا على الزوال، على التواري عن الأنظار، عن عدم الحضور. إنه التناقض ذاته للظهور والزوال، لكل معجم الـphainesthai de l'aletheia الخ. للنهار والليل، للمرئي واللامرئي، للحاضر والغائب، كل هذا ليس ممكنًا إلّا تحت الشمس. هذا الذي يشكل بنية المساحة الاستعارية للفلسفة، يمّثل الطبيعي في اللغة الفلسفية. إنه ما يتيح نفسه في كل لغة فلسفية للحفظ من قبل



اللغة الطبيعية. في البديل الميتافيزيقي الذي يعرض اللغة الشكلية أو الصناعية باللغة الطبيعية، ثمة «طبيعي» ينبغي له دومًا أن يقودنا إلى الفيزياء بوصفها نظامًا شمسيًا، أو على نحو أدق، ينبغي له أن يقودنا إلى تاريخ ما للعلاقة بين الأرض/ الشمس في نظام الإدراك.

النتيجة الثانية: شيء ما قد انقلب في خطابنا. لقد قلنا فيما تقدم: الشمس هي هذا المرجع الفريد، المتعذر استبداله، الطبيعي، والذي ينبغي أن يدور حوله كل شيء، وصوبه ينبغي أن يلتفت كل شيء. ينبغي لنا الآن، متتبعين المسار نفسه، قلب هذا الطرح، فالشمس بمعناها الحقيقي، الشمس المحسوسة لا تزودنا فحسب بمعارف سيئة لأنها استعارات سيئة، وإنما هي فقط شمس استعارية. بما أننا لا نستطيع أن نتأكد قط، كما يقول لنا أرسطو، من سماتها المحسوسة وبالمثل من «مختصاتها». الشمس بمعناها الحقيقي ليست حاضرة أبد في الخطاب. في كل مرة توجد فيها استعارة، توجد بلا شك ثمة شمس على نحو ما. ولكن في كل مرة توجد فيها شمس، تكون الاستعارة قد بدأت. إذا كانت الشمس استعارية من قبل ودائما، فهي ليست طبيعية تمامًا. فهي دائما وأبدًا ثريا، قد نقول عنها أنها بناء صناعي إذا أمكن لنا أيضًا أن نحول على هذه الدلالة حين اختفت الطبيعة. ذلك أنه إذا لم تكن الشمس طبيعية تمامًا، فما الذي يبقى طبيعيًا في الطبيعة؟ الأكثر طبيعية في الطبيعة ينطوي في ذاته على ما يخرجه من ذاته، فهو حليف النور «الصناعي»، ينكسف، يضمر، كان دائمًا آخر، لنفسه: الأب، البذرة، النار، العين، البيضة، الخ، أي العديد من الأشياء الأخرى التي تشكل فضلًا عن ذلك مقياسًا للجيد والسيئ من الاستعارات، المبينة منها والمبهمة، ثم، إلى حد ما، مقياسًا لما هو أفضل أو أسوأ من الاستعارة.

أولًا (topos)، عن غموض التعريف، النظر إذا ما كان اللفظ المستخدم كناية للفظ آخر...، ثانيًا، النظر إذا ما كان الخصم قد تكلم على سبيل الاستعارة،، وإذا ما كان قد عرَّف العلم بوصفه راسخًا (ametaptoton)، أو الأرض بوصفها مرضعة (tithencn)، أو الاعتدال القناعة الزهد بوصفه تآلف الأنغام(sumphonian): ذلك أن كل ما يُقال بواسطة الاستعارة يكون مبهمًا (asaphesاستعارة في وصف تأهيل كفاءة الاستعارة). من الممكن أيضًا منازعة هذا الذي يستخدم عبارة استعارية كما لو كان قد استخدمها بالمعنى الحرفي (os kurios): لأن التعريف المشار إليه لا ينطبق على الكلمة المعرفة، في حالة تآلف النغمات، مثلًا، بما أن التآلف يقع دائما بين الأصوات... أكثر من ذلك، ينبغي النظر إذا ما كان يستخدم كلمات غير مستعملة: عندما يصف أفلاطون مثلًا العين



بوصفها مظللة بالحاجب... في الواقع كلمة غير مستعملة هي دائمًا مبهمة. هناك بعض العبارات التي لا تؤخذ بوصفها كناية ولا استعارة، ولا أيضًا بالمعنى الحرفي outé kurios، كما حين يقال أن القانون مقياس أو صورة (metroné eikon) للأشياء العادلة بالطبع. مثل هذه العبارات مازالت أدنى مرتبة من الاستعارة.

في الواقع لا تمر الاستعارة بدون التزود بمعرفة ما بالشيء المدلول عليه (to semainomeron) وذلك بسبب التشابه الذي يقيمه، لأن في كل المرات التي نستخدم فيها الاستعارة نفعل ذلك من أجل تشابه ما. في المقابل، هذا النوع الآخر من العبارات لا يعلمنا بشيء، لأن ليس هناك أي تشابه (dia ten homoioteta) يكون القانون بسببه مقياسا أو صورة، كما أن القانون عادة لا يستدعى قط على هذا النحو. ومن ثم إذا قلنا أن القانون بمعناه الحقيقي هو مقياس أو صورة، فنحن نقترف خطأ: ذلك أن الصورة هي شيء منتج على سبيل المحاكاة (dia mimeseos)، سمة لا تتعلق للقانون. ومن جهة أخرى إذا لم نأخذ الكلمة بمعناها الحقيقي، فمن المؤكد أننا قد استخدمنا عبارة مبهمة وأدنى كثيرا من أية عبارة استعارية. علاوة على ذلك ينبغي النظر إذا كان تعريفًا عكس التعريف المعطى ينقصه الوضوح: ذلك لأن التعريفات المعطاة على نحو صحيح تفسر أيضًا مقابلاتها. أو أيضًا ينبغي النظر إذا كان التعريف مأخوذا في ذاته لا يشير يقينًا إلى الشيء الذي يعرفه، ولكن إذا كان مثله في ذلك مثل أعمال الرسامين القدماء حيث لا نستطيع أن نعرف أي صورة تمثلها كل لوحة دون اللجوء إلى تدوين ما مصاحب لها(ei me tis epigrapsai) (Topiques VI, 2, 139 b – 140 a,tr / Tricot (cf / aussi IV, 3, 123 a, 30 s

يكفينا هذا اللجوء إلى معايير للبيان والإبهام لتأكيد ما أعلنا عنه مسبقًا: كل هذا التحديد الفلسفي للاستعارة خاضع قبلًا لبناء وعمل «الاستعارات». كيف يمكن لمعرفة أو لغة ما أن تكون واضحة أو مبهمة تمامًا بيد أن كل المفاهيم العاملة في تعريف الاستعارة كان لها دائمًا أصلًا وفعالية هي نفسها «استعارية»، حتى نستخدم هذه المرة كلمة لا يمكن لها قط أن تكون صالحة على نحو دقيق للدلالة على المجازات المُعَرِّفة بوصفها مُعَرَّفَة [39]. إذا ما أخذنا كل كلمة من كلمات التعريف المطروح في كتاب البويطيقا، سوف نجد فيها مؤشر لصورة metaphora أو epiphora وهذه أيضا حركة انتقال مكاني، Eidos وهذه أيضًا صورة مرئية، إطار وشكل، حيز لمنظر ونوع، genos وهذا أيضًا سلالة، رأس ذرية أو أصل أسرة، الخ.

نرى هنا أن كل هذه المجازات تتماسك وتترسب في تشابك جذورها. لا يتعلق



الأمر مع ذلك بنقل وعلى خط مستقيم لوظيفة المفهوم إلى مجال تصريف الاسم. وإنما من أجل تجنب هذه النزعة الصرفية تحديدًا قد وجهنا انتباهنا إلى الارتباط الداخلي المنهجي والتزامني للمفاهيم الأرسطية. ومع ذلك فما من واحد من أسماء هذه المفاهيم الأرسطية كان مجرد اسم مصطلح عليه واعتباطي. فالعلاقة التاريخية أو سلالة النسب (ولن نقول هنا الصرفية) التي تربط مدلول المفهوم بالدال عليه (باللغة) ليست عارضا قابلا للتقليل من شأنه. هذا التضمين للمُعَرَّف في التعريف، هذه العمق السحيق للاستعارة لن يكف أبدًا عن التشعب، وعن التعمق والتوطد في آن: نور (صناعي) ومسكن (متنقل) للبلاغة التقليدية.

دو مارسيه Marsais الشهير وكذلك تعريفه للاستعارة: «عندما نقول نور العقل الروح، كلمة النور هذه تؤخذ على نحو استعاري، ذلك لأن النور بالمعنى الحقيقي يجعلنا نرى الأشياء المُجسدة، وبالمثل ملكة المعرفة والإدراك تنير العقل وتضعه في مقام الحكم الصحيح. الاستعارة هي أيضًا نوع من المجاز. والكلمة التي نستخدمها في الاستعارة مأخوذة في معنى آخر غير المعنى الحقيقي: فهي، إن صح التعبير، في بيت مستعار، كما قال أحد القدماء، وهو الأمر المشترك والأساسي لكل الاستعارات. (chap. II, X) هذان المثلان - النور والبيت - ليس لهما نفس الوظيفة. ظن دو مارسيه أنه قادر على تقديم الاستعارة الأولى كمثل ضمن أمثلة أخرى، كاستعارة ضمن استعارات أخرى. ولكن لدينا الآن سبب ما يجعلنا نعتقد أن هذا الأمر كان ضروريًا للنظام العام الذي ينتظم فيه مفهوم الاستعارة. الصورة الأخرى - البيت المستعار - لا يقدمها دو مارسيه بوصفها استعارة ضمن استعارات أخرى. فهي هنا للدلالة على الاستعارة، إنها استعارة للاستعارة، انتزاع للملكية، الوجود - خارج - بيتها، ولكن أيضًا في بيتها، خارج بيتها في بيتها حيث تجد نفسها، وتتعرف على نفسها وتجتمع أو تشتبه خارج ذاتها بذاتها. إنها الاستعارة الفلسفية بوصفها تحول في (أو من أجل) إعادة الامتلاك، الرجعة parousie، الحضور للذات للفكرة في نورها. مسار استعاري لل eidos الأفلاطوني وحتى الفكرة الهيجلية.

هذه الاستعانة بالاستعارة لإعطاء فكرة عن الاستعارة، هو ما يمنع التعريف ولكنه مع ذلك يقرر استعاريًا وقفة، حدًا، محلًا ثابتًا: الاستعارة/ البيت.

أن يفرض هذان المثلان نفسيهما، سواء على سبيل المصادفة أم لا؛ على دو مارسيه، فهذا لا يستبعد أن كل استعارة يمكن دومًا أن تنفك شفرتها في آن واحد بوصفها صورة خاصة وبوصفها نموذج إرشادي للعملية الاستعارية نفسها: idéalisation



وإعادة امتلاك. كل ما يمر في الخطاب عن الاستعارة عبر علامة الـeidos بكل نظامها، يتمفصل على التماثل بين نظرة النحن والنظرة الحسية. بين الشمس المعقولة والشمس المرئية. الحسم بحقيقة الوجود في الحضور تمر عبر عطفة هذا المدار. حضور السماع بوصفه eidos (موضوعًا أمام النظرة الاستعارية) أو بوصفه upokeimenon (أن يكون تحتيًا بالنسبة للظواهر أو العوارض المرئية) هو مواجهة للعضو النظري الذي يذكرنا بعلم الجمال عند هيجل بكتاب علم الجمال لهيجل، هو عضو لديه القدرة على عدم استهلاك ما يتلقاه مع سماحه بوجود موضوع الرغبة. الفلسفة بوصفها نظرية للاستعارة كان لها في البدء أن تكون استعارة للنظرية. هذا المدار لم يستبعد الحضور بل على العكس سمح واستفز تحول الحضور إلى حضور للذات، في قرب أو ملكية الذاتية لذاتها. إنها قصة المعنى «الحقيقي» التي ينبغي، كما قلنا من قبل، تتبع انعطافها وعودتها.

الاستعارة المثالية idéalisante المؤسسة للوحدة الفلسفية بصفة عامة تفتتح كتاب صور الخطاب Les Figures du Discours لفونتانيه Fontanier، وسرعان ما زودت فضاءه النظري بعمومية شديدة الاتساع. ينكب البحث كله على الفارق بين الدال والمدلول، بين المعنى والمحسوس، الفكر واللغة، ومنذ البدء بين الفكرة والكلمة. بيد أن فونتانيه يذكرنا، وكأن شيئًا لم يكن، شيء قد comme si de rien n'était بالصرف والأصل الكامن للكلمة «الفكرة» في اللحظة ذاتها التي يفتتح فيها كتابه حيث يطرح تمييزه الشديد بين الكلمات والأفكار: الفكر يتكون من أفكار، والتعبير عن الفكر بالكلام يتكون من كلمات. لننظر إذن أولًا ما هي الأفكار في ذاتها: وسوف نرى بعد ذلك ما هي الكلمات بالنسبة للأفكار، أو إذا ما أرادنا، ما هي الأفكار بوصفها ممثلةً بواسطة بالكلمات. ١ - الأفكار: كلمة الفكرة (من اليونانية eido, بمعنى يرى) تدل نسبيًا على الأشياء المرئية بواسطة العقل، أي على نفس الشيء كصورة. كما تدل نسبيًا على العقل الذي يرى نفس الشيء كرؤية أو إدراك. لكن الأشياء التي يراها عقلنا، أما هي الأشياء الفيزيقية والمادية التي تصيب حواسنا، أو الأشياء الميتافيزيقية والذهنية الخالصة التي تتجاوز حواسنا تمامًا». بعد ذلك، يصنف فونتانيه كل الأفكار ما بين أفكار فيزيقية وأفكار ميتافيزيقية (وأخلاقية)، بسيطة أو معقدة، الخ.

ترضية كاملة للاستعارات والتفسيرات الفلسفية تدعم إذن ذلك المفهوم الذي من شأنه أن يكون متقدمًا على اللغة أو الكلمات، ذلك الذي من شأنه أن يكون سابقًا، خارجيًا وأعلى مقامًا، كما هو حال المعنى بالنسبة للعبارة، والممثَل بالنسبة للتمثيل



وال dianoia بالنسبة لل lexis. lexis الاستعاري، إذا ما أرادنا، قد ورد في تعريف الـ dianoia، وهو الذي منح الفكرة.

لا يعني التذكير هنا بتاريخ الدال «الفكرة» استسلامًا للنزعة الصرفية التي كنا قد نحيناها في فقرة سابقة. ومع العرفان بالوظيفة المتخصصة للكلمة داخل نظامها، لا ينبغي لنا مع ذلك اعتبار الدال اصطلاحي تمامًا. لا شك أن الفكرة عند هيجل مثلًا ليست كالفكرة عند أفلاطون، ولا شك أن آثار النظام الذي وردت فيه الفكرة غير قابلة للاختزال وينبغي قراءاتها بوصفها كذلك. ولكن كلمة فكرة ليست س أو ص اعتباطي، وهي تحمل شحنة تقليدية تسمح باستمرار نظام أفلاطون في نظام هيجل، وينبغي مساءلتها بوصفها كذلك، وفق قراءة متشعبة: ليست صرفًا، ولا أصلًا نقيًا، ولا تواصلًا منسجمًا، ولا تزامنًا مطلقًا أو باطنًا بسيطًا للنظام في نفسه، وهذا يتضمن أن ننقد في آن واحد نموذج التاريخ المتعالي للفلسفة ونموذج الأبنية المنهجية المقفلة تمامًا على نسقها التقني والتزامني (والتي لم نتعرف عليها أبدًا وحتى يومنا هذا إلّا من خلال المدونات المعينة الهوية بحسب اسم العلم المُوَقِع عليها.).

ولكن هل يجوز لنا، وهو الاستفهام الذي طرحناه فيما سبق، أن نطلق اسم الاستعارة على هذه المجازات المستخدمة للتعريف والسابقة على كل بلاغة فلسفية ومنتجة للوحدات الفلسفية؟ هذا السؤال يمكن أن يلهم قراءة كاملة للتحليلات التي ادخرها فونتانيه لل catachrèse في الجزء المسمى Le supplément de la théorie des tropes المكمل لنظرية المجاز [40]. سنكتفي هنا بتوضيح. أولًا هذا المكمل يتعلق بكتابة - عنيفة، حبرية، متعسفة - للعلامة، بفرض علامة ما على المعنى الذي لم يكن له حتى هذا الحين من علامة خاصة به في اللغة.

وعلى الرغم أنه لا يوجد هنا من بديل، من نقل لعلامات خاصة، وإنما توسع مقتحم من قبل علامة خاصة للفكرة وللمعنى المجردين من الدال. «أصلًا ثانيًا»: «ومع ذلك، بما أن مبادئنا التي وضعناها للاستعارة Catachrèse تستخدم كأساس لكل نظامنا المجازي، فنحن لا نستطيع إلّا أن نضعها أيضًا بحماس avoir à coeur، إذا كان هذا ممكنًا أن نصنعها بأوضح ما يكون la mettre au plus grand jour، ولذلك سوف نضيف هنا بعض الملاحظات الجديدة إلى تلك التي شغلت من قبل عددًا كبيرًا لا بأس به في كتاب التعليق Le Commentaire.

الـCatachrèse بصفة عامة، يتمثل فيما تكون عليه علامة ما في إصابتها لفكرة أولى،



وما تكون عليه أيضًا بالنسبة لفكرة جديدة، فكرة هي نفسها لم يكن لديها قط علامة من قبل أو لم يكن لها قط علامة أخرى خاصة بها في اللغة. ومن ثم فهي عبارة عن كل مجاز ذي استعمال جبري وضروري، كل مجاز ينتج عنه معنى توسعي خالص. هذا المعنى الحقيقي للأصل الثاني، أي الوسيط بين المعنى الحقيقي المبدئي والمعنى المجازي. ولكنه بطبيعته يقترب من المعنى الأول أكثر من المعنى الثاني، حتى وإن كان قد استطاع أن يكون هو ذاته معنى مجازي من حيث المبدأ. بيد أن المجازات التي ينتج عنها معنى توسعي خالص، ليست فقط ثلاث من حيث العدد، مثل المجازات التي ينتج عنها معنى مجازي، وإنما هي محددة بالعلاقات نفسها التي حددت بها الأخيرة ألا وهي: التراسل، التداعي، التشابه بين الأفكار. وهي تقع بالطريقة نفسها، عبر الكناية، عبر المجاز المرسل، أو عبر الاستعارة [41]».

يضع فونتانيه إذن تصنيفًا نظريًا لكل المجازات المقتحمة irruptifs لكل هذه «الصور - غير الحقيقية» التي لم تسبقها أية شفرة دلالية بديلة لها. ولكن هذا التصنيف يستعير نماذجه من الأشكال الكبرى المعروفة. ومن هنا نجد حركة مزدوجة: وضع الـ catachrèse وضعًا مستقلًا تمامًا، والاعتراف لها بمكانة فريدة يتعذر اختزالها.، ومع ذلك إخضاعها لقوانين التصنيف المشتركة، والنظر إليها في هذا الإطار بوصفها بالأحرى ظاهرة للاستعمال (للتعدي) أكثر مما هي شفرة. وهو أمر طبيعي بما أن الشفرة جبرية، ولكنها غريبة بما أن التعدي ليس هو بشكل للاستعمال أكثر مما هو تطبيق لشفرة:

«هو مجاز كنا قد قبلنا به، مثل دو مارسيه، ولكنا لم نمنحه مع ذلك مكانة ما، ولا كرسنا له مقالًا في نظريتنا: وهذا هو الـcatachrèse. إذ كنا لا نظن، في الواقع، أنه ينبغي علينا معالجة هذا المجاز على نحو خاص، بما أننا بعيدون عن أن نصنع منه، مثلما فعل دو مارسيه، نوعًا مستقلًا، وليس نوعًا من المجاز فحسب أو حتى من الصور. فنحن لا ننظر إلى catachrèse إلّا بوصفه استخداماً جبريًا، إن لم يكن دومًا بصفة مبدئية فهو على الأقل حاليًا، لواحد أو آخر من الأنواع الثلاثة الكبرى التي عرفناها» (p. 213).

في المكمل لنظرية المجازات، الفقرات الأكثر بسطًا وطولًا تعزى للـ catachrèse الاستعارة، وخاصة لأن هذه المرة نظام الاسم قد فاض عن سعة: هنا الأمثلة ستكون بلا حصر، وليست الأسماء فحسب التي يمكن لها أن تزودنا بهذه الأمثلة، وإنما كل أنواع الكلمات الممثلة للأفكار أيضاَ. الاستعارة - الصورة تناهز بالكاد الظرف والحال. «والاستعارة - catachrèse تضم على اتساعها علامات التعجب. بل يوجد القليل فقط مِن الكلمات في كل نوع، لم يخضع البتة لإمبراطوريتها» (p. 215)



يبقى أن تفسير الاستعارات - catachrèse للحروف (إلى، مثلًا) يتمثل دائمًا في تعريف المعنى من خلال اسم كلي قبلي (معنى مستنبط من المقولات حسب كانط) (الحالة، المحل أو المكان، الزمن، وضع الجسم، الإيماءة، الطريقة، السبب المحرِّك، الغاية، الخ) (Cf. p. 219) وحتى من خلال دلالة اسمية واحدة، «الميل»، النزوع إلى، كما بين ذلك كوندياك في كتابه عن النحو.

أما بالنسبة للأسماء والأفعال، فالأمثلة التي يقدمها لها فونتانيه هي أولًا - وفي الواقع على نحو استثنائي - أمثلة الاستعارات - catachrèse، ذات الشحنة الفلسفية الأثقل وزنًا (النور، العماء، الملكية، الوجود، الفعل، الأخذ، الفهم) الجسم الحي يمدنا بالعربة الحاملة لكل الأمثلة الاسمية في النظام الفيزيقي.

النور هو المثل الأول والوحيد المختار حين نصل إلى النظام الأخلاقي: «ها هو ذا النور لصفاء العقل، للذكاء، للإيضاح، والعماء للاضطراب وظلامية العقل. النور الأول الذي عرفناه هو بلا شك نور النهار، ومن أجل ذلك ابتدعت الكلمة، لكن أليس العقل مثل الشعلة التي وضعها خالق الطبيعة فينا لإنارة أرواحنا، وهذه الشعلة أليست هي بالضبط بالنسبة للأخلاق ما هي عليه شعلة النهار بالنسبة لما هو فيزيقي عندنا؟ كان ينبغي إذن وبالضرورة أن ننسب إليها نورًا، وأن نقول نور العقل كما نقول نور النهار» (p.216) وبعدما نقل إلينا فونتانية هذا التحليل لكلمة عماء، يتساءل: « وكيف، بدون هذه الاستعارات الاضطرارية، بدون هذه الـcatachrèse أمكن لنا أن نصل إلى عرض الفكرة؟ (p. 217), هذه «الأفكار» وُجِدَت من قبل، كما ظن فونتانيه على ما يبدو، فقد كانت في العقل مسبقًا مثل تخطيط بلا كلمة، ولكننا لم نستطع خطها ثانية، شدها إلى النور دون ضربة قوة لالتواء يسير عكس اتجاه الاستعمال بدون لـcatachrèse, هذه لا تخرج عن اللغة، ولا تبتدع علامات جديدة، ولا تثري الشفرة، ومع ذلك فهي تحول وظيفة، وتنتج من خلال المادة نفسها قواعد جديدة للتبادل وترسي قيمًا جديدة. ستكون اللغة الفلسفية، نظام الـcatachrèse، رأسمال «الاستعارات الاضطرارية» ذات علاقة بحرفية اللغة الطبيعية إذا، ما صدقنا في ذلك فونتانيه، كان شيء من هذا القبيل وُجِدَ أصلاً. ومع ذلك، حين يطرح فونتانية ويفترض أسبقية معنى أو فكرة الـcatachrèse (التي لا تفعل شيئا سوى ملاقاة مفهوم حاضر سلفًا) فهو يفسر هذا الفرض بمصطلحات فلسفية، وعلى هذا النحو تمامًا فسرت الفلسفة على نحو تقليدي قدرتها الـcatachrèse: بوصفه التواء عائد لما كان هنا سلفا من المعنى، إنه إنتاج (لعلامات أو بالأحرى لقيم) ولكن مثله مثل الوحي، الكشف، التجلي، الحقيقة. من أجل هذا كان من الممكن «للاستعارات الاضطرارية»، بل ينبغي لها أن تكون « صحيحة وطبيعية» (p. 216)




مكتبة
الفكر الجديد

الميتافيزيقا - بديل الاستعارة

«ومع ذلك، حتى وإن استبقيت قدرًا لا بأس به من التعاطف واستخدام الاستعارة (هذه الصورة البلاغية تقدم الكثير من الخدمات للتطلعات الإنسانية صوب اللانهائي أكثر من أولئك الذين يبذلون الجهد لتصويره لأنفسهم بطريقة عادية، هؤلاء المفعمون بالأحكام المسبقة أو الأفكار الخاطئة وكلاهما سواء) وليس بأقل صدقًا أن يظل هذا الفم المُضْحِك لهؤلاء الفلاحين واسعًا إلى الحد الذي يمكنه من ابتلاع ثلاثة حوتيّات. لنوجز فكرتنا. ولنكن جادين. وحسبنا ابتلاعه لثلاثة أفيال حديثي الولادة». (Les Chants de Maldoror,IV)

«ولنقل بصفة عامة، إنه شيء فريد ذلك الذي يحملنا بدافع هذه النزعة المنجذبة للبحث (وذلك للتعبير عنه فيما بعد) عن التشابهات والاختلافات التي تخفيها، طي خصائصها الطبيعية، الأشياء الأكثر تناقضًا فيما بينها، وأحيانًا الأشياء الأقل قدرة، في الظاهر، على التوائم مع نوع من التوافيق المثيرة للفضول على نحو آخاذ، والتي، أقسم بشرفي، أنها تمنح وبالمجان أسلوب الكاتب، الذي بدوره يبتاع هذه المتعة الشخصية، شكل رجل كئيب لا يُطاق ولا يُنسى إلى الأبد.
(Les Chants de Maldoror, V)

لا تستطيع البلاغة التقليدية، إذن، أن تهيمن، بما أنها جزء لا يتجزأ، على الكتلة التي يبرز فيها النص الفلسفي. توجد الاستعارة في النص الفلسفي (وفي النص البلاغي الذي يرتبط به) على نحو أقل مما يوجد هذا النص في الاستعارة. ولا تستطيع هذه الأخيرة قط أن تتلقى اسمًا لها من الميتافيزيقا، اللهم إلّا بواسطة الـcatachrèse، إذا ما أردنا ذلك، وهذه الأخيرة تعيد خط الاستعارة ثانية من خلال شبح فلسفي للاستعارة بوصفه: « استعارة غير - حقيقية»

هل نحن نحلم إلى هذا الحد بميتا - فلسفة، بخطاب أكثر عمومية ولكن من صنف



فلسفي أيضًا، يدور حول استعارات من: الدرجة الأولى، حول هذه الاستعارات الغير - حقيقية التي استهلت الفلسفة؟ الأعمال التي تعلن عن نفسها تحت عنوان هذه الميتا - استعارة لن تخلو من أهمية.

سيعود الأمر في مجمله إلى نقل برنامج باشلار Bachelard عن « الميتا - بويطيقا» Lautréamont, (p. 55) إلى النظام الفلسفي. فما هي حدود هذا الانتقال؟

يبدو باشلار - حول هذه النقطة - مخلصًا للتراث: لا تشكل الاستعارة بالنسبة إليه ببساطة ولا بالضرورة عائقًا للمعرفة العلمية أو الفلسفية. إذ يمكن لها أن تعمل على التصحيح النقدي لمفهوم ما، وأن تظهره بوصفه استعارة سيئة، وأن «تضيء» في النهاية مفهومًا جديدًا. لا شك أن «العائق الشفاهي» في قضية المعرفة العلمية، له غالبًا شكل الاستعارة («عُدَّة استعارية»، «صورة معممة» «سمة استعارية قاصرة للشرح [43]»، الخ). ومما لا شك فيه أن سيادة الاستعارة تمتد حتى إلى ما وراء اللغة، والمقصود بها هنا بالمعنى الضيق «التعبير الشفاهي»: «الاستعارات تخلب العقل [43]». ولكن من جهة، ينبغي للتحليل النفسي الموضوعي أن ينكر خاصة «الاستعارات الغير مباشرة» (فخطر الاستعارات الغير مباشرة عند تكوين العقل العلمي يتمثل في أنها دائمًا ما تكون صورًا تمرّ، فتدفع الفكر إلى الاستقلال، وتنزع إلى الكمال، إلى التحقق في مملكة الصورة[44]». إنه نظام الاستعارات الذي، كما سوف نرى، يثير في البدء اهتمام باشلار)، من جهة أخرى، الاستعارة الغير مباشرة، المبنية بناءً، تكون مفيدة عندما تأتي «لإضاءة» معرفة مُقامة على استعارة سيئة. قيمتها هنا إذن تعليمية في الأساس. «ينبغي، إذن، لعلم النفس الموضوعي أن يجتهد في تنصل إن لم يكن محو هذه الصور الساذجة. وبعدما يمرّ التجريد بهذه العملية، يحين وقت إضاءة التصورات العقلية [يشدد باشلار على ذلك]. باختصار الحدس الأولي يشكل عائقًا للفكر العلمي، وحدها إضاءة عاملة فيما وراء المفهوم، مسلطة بعض الألوان على الملامح الأساسية، يمكن لها أن تعين الفكر العلمي [45]». عند نهاية الفصل المعنون بتكوين العقل العلمي سنعيد قراءة الأمثلة الأكثر تألقًا التي تضيء قيمة الإضاءة هذه: ليس فقط الأمثلة المتعلقة بالدائرة، والبيضة والشكل البيضوي، ولكن أيضًا أمثلة الشمس وبؤرة القطع، وأمثلة المركز، والدائرة والقطع الناقص الإهليلجي. وها هي فقط الخلاصة:

حتى في المملكة البسيطة للصور، كثيرًا ما حاولنا تبديل القيم على نحو مفيد. هكذا طورنا في التعليم عندنا التضاد التالي: بالنسبة للتعليم الأرسطي القطع الناقص هو دائرة لم تصنع جيدا، دائرة قد سُطحت. بالنسبة لعلم نيوتن، الدائرة هي قطع ناقص



مستنزف، حيث بؤر القطع قد سُطحت الواحدة فوق الأخرى. سوف أجعل من نفسي محامي القطع الناقص: مركز القطع الناقص غير ذي جدوى بما أن له بؤرتين متميزتين. بالنسبة للدائرة، قانون الأسطح شيء مبتذل عادي تافه، بالنسبة للقطع الناقص، قانون الأسطح اكتشاف. ورويدا رويدا سأحرر بهدوء العقل من ارتباطه بالصور المتميزة... ينتابني أيضًا بعض التردد في تقديم الدقة بوصفها علم نفس للحدس، وتقديم فكر الجبر بوصفه علم نفس الفكر الهندسي. وحتى في مملكة العلوم المنضبطة، خيالنا عبارة عن تسامي. وهو نافع ولكنه يمكن أن يخدعنا بقدر ما نجهل ما نتسامى به وكيف نتسامى به. وهو غير ذي قيمة مشروعة إلّا بقدر ما يمثل مبدؤه للتحليل النفسي. لا ينبغي للحدس أبدًا أن يكون معطى. ينبغي له دوماً أن يكون إضاءة وتوضيح» (p. 237)

تساوى الحدين، اجتماع الضدين، هذا التعارض المعرفي للاستعارة الذي يستفز، ويؤخر، ويتبع دومًا حركة المفهوم، لديه ربما مجال انتخابه في علوم الحياة التي ينبغي أن نتبنى إزاءها نقدًا لا يتوقف للحكم الغائي. التماثل الحيوي أو التجسيمي (التقني، الاجتماعي، الثقافي) توجد هنا كما لو كانت في بيتها، أين يمكن لنا أن نكون أكثر ميلًا لاتخاذ الاستعارة كمفهوم؟ وما هي المهمة الأكثر إلحاحًا بالنسبة للابستمولوجيا وتاريخ نقد العلوم، من التمييز بين الكلمة، الاستعارة كوسيلة نقل، وبين الشيء والمفهوم، لنفحص هنا مثلين من بين كل الأمثلة التي حللها جورج كانجيلهام. المثل الأول يخص «تطور نظرية الخلايا» التي «تحوم حولها من قريب أو بعيد قيم عاطفية واجتماعية للتعاون والترابط [47]».

«فيما يخص الخلية فنحن عامة نعزوها إلى هوكHooke بالتأكيد هو الذي اكتشف هذا الشيء بالقليل من المصادفة وبلعبة الفضول المتسلية بالكشوف الأولى للميكروسكوب. وبعدما أحدث هوك قطع رقيق في قطعة من الفلين، لاحظ بنية المقطع. أنه هو أيضًا الذي اخترع الكلمة، تحت وطأة صورة، عن طريق مقارنة المادة النباتية بشعاع العسل، عمل حيوان، هو نفسه مثيل لعمل إنساني. ذلك أن الخلية عبارة عن حجرة صغيرة. لكن اكتشاف هوك لم يمهد لشيء ولم يكن البتة نقطة الانطلاق. الكلمة نفسها وهي الخلية فُقدت ولن يتم العثور عليها ثانيةً إلا بعد قرن من الزمان». هذا الاكتشاف للشيء وهذا الاختراع يستدعيان منذ هذه اللحظة بعض التفكير. مع الخلية نحن في حضرة شيء بيولوجي تحديده العاطفي هائل ولا يقبل المنازعة.

منذ ذلك الحين أحرز علم نفس المعرفة عددًا من النتائج الناجحة الموفقة التي تنشد كرامة نوع يمكن أن نقدم له، حتى دون قصد منهجي، بعض المساهمات



النافعة. وسوف يعثر كل شخص في ذكرياته عن درس التاريخ الطبيعي على صورة بنية خلوية للكائنات الحية. لهذه الصورة دوام شبه عمومي canonique. التمثيل التصوري للأبيسليوم (نسيج يكسو سطحا أو يبطن تجويفًا) هو صورة قرص العسل. الخلية هي كلمة لا تستدعي إلى التفكير خلية الراهب أو السجين، وإنما خلية النحل. قد لفت هايكل Haeckel الانتباه إلى أن خلايا الشمع المملوءة بالعسل هي الكفيل التام للخلايا النباتية المملوءة بالعُصارة الخلوية. وعلى كل حال السطوة، السيطرة على نفحات مفهوم الخلية لا تبدو لنا أنها تتعلق بتمام التراسل بينها، ولكن بالأحرى، من يعرف إذا ما كنا قد استعرنا عن وعي من خلية النحل مصطلح الخلية للدلالة على عنصر الجهاز العضوي الحي، أن يكون العقل الإنساني قد استعار منها أيضًا وعن غير وعي منه مفهوم العمل التعاوني الذي ينتج عنه شعاع العسل؟ وكما أن الـalvéole هي عنصر المبنى فإن النحل هم، وفق مقولة مايتيرلينك، الأفراد الذين تستغرقهم الجمهورية تمامًا. في الواقع الخلية هي في آن مفهوم تشريحي وفردي، جزئي وموصول»(p. 48 – 49)

هذه الاستعارة الحيوانية لخلية النحل، والتي تم تحليلها هنا من خلال آثارها المحددة على تطور نظرية الخلية، كان نيتشه، كما نعلم، قد استخدمها على نحو ما كاستعارة تمثيلية: لتصوير استعارية المفهوم. استعارة الاستعارة، استعارة انتاجية الاستعارة نفسها:

« إنه فقط، انطلاقًا من الحفظ الفعلي لهذه الأشكال المبتكرة يمكن لنا تفسير الإمكانية التي بحسبها يمكن فيما بعد أن يتشكل بناء للمفاهيم صدورًا عن الاستعارات نفسها. هذا البناء عبارة عن محاكاة لعلاقات الزمان والمكان والعدد على أرض الاستعارات».

« لبناء المفاهيم، تعمل أصلًا اللغة، كما رأينا من قبل، وبآخرة العلم. ومثل النحل الذي يعمل في الوقت نفسه على بناء الخلايا وملأ هذه الخلايا بالعسل، كذلك يعمل العلم بلا توقف على هذا colombarium الكبير للمفاهيم، وقبر الحدس ليبني دائمًا أدوارًا جديدة وأعلى، فهو يصنع، ينظف، يجدد الخلايا القديمة، ويجدٌّ خاصة في ملء هذا البناء المفرغ الذي زيدت تعليته إلى حد وحشي، ليرص فيه العالم التجريبي بأسره، أي العالم الإنساني الشكل anthropomorphique. في حين أن الإنسان النشيط كان قبلًا يربط حياته بالعقل وبالمفاهيم حتى لا يحمله التيار ويشرد عن نفسه. يبني العَالِم كوخه على مقربة من برج العلم حتى يستطيع المساعدة فيه وحتى يجد هو نفسه حماية أسفل الحصن القائم. فهو



بحاجة لهذه الحماية لأن ثمة قوى مرعبة تمارس دومًا ضغطًا عليه وتعارض «الحقيقة» العلمية «بحقائق» أخرى من نوع مختلف تمامًا ذات شعارات متنافرة»[48].

ليست عملية نيتشه هذه (تعميم للاستعارية من خلال استعارة تمثيلية محددة) ممكنة إلّا بالمخاطرة بالتواصل بين الاستعارة والمفهوم، كما هو حال التواصل بين الحيوان والإنسان، الغريزة والعقل[49]. وحتى لا ننتهي هكذا إلى اختزال تجريبي للمعرفة وإلى أيديولوجية وهمية للحقيقة، ينبغي أن نقيم مقام التضاد التقليدي (سواء إثباته أو محوه) بين الاستعارة والمفهوم، صلة أخرى. هذه الصلة دون أن تحمل كل ميتافيزيقا التضاد التقليدي ينبغي لها أن تأخذ في الاعتبار الفروق النوعية بين ما تسميه الابستمولوجيا بالآثار الاستعارية والآثار العلمية، والتي لا يمكن لها أن تهملها. لا شك في أن ضرورة هذا الرابط الجديد كانت مستدعاة في خطاب نيتشه. وأنه كان ينبغي لها أن تثير تغييرًا وإعادة كتابة كاملة لقيم العلم والحقيقة، أي لبعض القيم الأخرى أيضًا.

ينبغي لمثل إعادة التوزيع هذه أن تسمح بتعريف «للصورة» التي تستمر بالضرورة في منح «علامتها» لـ«المفهوم» بعد تعديل ما، أو بعد تخلٍ عن هذا النموذج « الذي لم يكن ربما، سوى استعارة»[50].

هكذا - المثل الثاني - عندما يحل المفهوم البيولوجي «لدورة» الدم محل المفهوم التقني للري[51]، فإن هذه التسوية لم تضعف أية صورة. وحتى لا تكون دورة الدم مساوية لري حديقة على النحو الذي يصفها به كتاب الـ[52] Timée أو كتاب أجزاء من الحيوانات، فإن «دورة» الدم لا تجتاز على وجه الدقة دائرةً. وبما إننا لا نحتفظ من الدائرة إلّا ببعدها كمحمول (مثلًا العودة إلى نقطة الانطلاق. انغلاق التيار) فإن دلالتها هنا لها وضع المجاز، الكناية، إن لم يكن وضع الاستعارة.

التسوية، منذئذ هل هي تسوية استعارة بمفهوم؟ أليست كل الاستعارات، إذا تكلمنا على نحو دقيق، عبارة عن مفاهيم، وهل ثمة معنى لمعارضة الواحد منهما بالآخر؟ ألا تمضي تسوية التصويب من قبل النقد العلمي، بالأحرى، من مفهوم - مجازي غير حاذق وغير سوي البنيان إلى مفهوم مجازي إجرائي، أكثر دقةً وأكثر نفوذًا في حقل معين ومرحلة محددة من التقدم العلمي؟ معيار هذا التقدم أو هذا التحول («القطيعة»، «إعادة السبك»، والعديد من الأشكال الأخرى التي علينا تمييزها) ليست إلى هذه الدرجة نهائية مُعرفةً، بالتأكيد، ولكن تأكيدًا مضاعفًا يبدو الآن إشكاليًا: 1 - ينبغي لهذا المعيار بالضرورة أن يجري تقييمًا بلاغيًا («من الاستعارة وحتى المفهوم»، مثلًا) 2 - ينبغي للمجازات بالضرورة أن تنتمي للمرحلة ما قبل - العلمية للمعرفة.



بعبارة أخرى، هناك أيضًا مفهومًا للاستعارة، له هو أيضًا تاريخ، يفسح مجالًا للمعرفة، ويتطلب من جانب الإبستمولوجيا بناءً وتعديلات وقواعد نقدية لاستيراده وتصديره.

سوف نعود لسؤالنا: هل يمكن لنا نقل برنامج باشلار للميتا - شعرية إلى الحقل الفلسفي؟ باشلار يقترح أن نعمل صدورًا عن مجموعات ورسوم بيانية. وهذا ما يسترعي انتباهنا في البدء، المجموعات:

«عندما تأملنا حرية الاستعارات وحدودها، لاحظنا أن بعض الصور الشعرية يعكس بعضها بعض، بثباتٍ وإحكام. وهو ما يصل بنا إلى القول بأنه في الشعر الإسقاطي ليست هذه الاستعارات إلّا صورة واحدة هي نفسها. وقد اكتشفنا مثلًا من خلال دراسة علم النفس لرمز النار، أن كل «صور» النار الداخلية، النار الخفية، النار التي تكمن تحت الرماد، باختصار النار التي لا نراها ومن ثم تقتضي استعارات، هي «صور» من الحياة. الرابط الإسقاطي هو إذن بدائي بحيث أننا نفسر بلا عناء، وعن ثقة بأنها مفهومة لدى الجميع، صور الحياة بصور النار والعكس بالعكس. ينبغي أن يدل تغير الصور، إذن، بطريقة رياضية صارمة، على مجموعة استعارات.

أول ما نتمكن من تحديد مجموعات الاستعارات الخاصة بشعر ما، سوف نلمح أحيانًا أن بعض الاستعارات فاشلة وذلك لأنها أضيفت إلى المجموعة رغمًا عن التحام المجموعة. بالطبع، النفوس الشعرية الحساسة تنتفض تلقائيًا إزاء هذه الإضافات المغلوطة دونما حاجة إلى الجهاز المتحذلق بالمعرفة الذي أشرنا إليه. ومع ذلك ينبغي لميتا - شعرية أن تتعهد بتصنيفٍ للاستعارات، وإنه ينبغي لها عاجلًا أو آجلًا، أن تتبنى النهج الوحيد الأساسي للتصنيف ألا وهو تحديد المجموعات [53]».

الرسوم البيانية (استعارة أخرى رياضية أو على الأقل، وعلى نحو أكثر دقة، هندسية، استعارة هي هذه المرة مزينة بزهرة، لتمثل حقل الميتا - استعارية): « إذا كان يمكن لحاضر العمل أن يُحفظ كأساس لفيزياء أو كيمياء أحلام اليقظة، ينبغي له أن يعدَّ أدواتٍ من أجل نقد أدبي موضوعي بالمعنى الأدق للكلمة.

ينبغي أن نبين أن الاستعارات ليست عمليات مثالية بسيطة تنطلق مثل صواريخ لتنفجر في السماء كاشفة عن لا جدواها. ولكن على العكس الاستعارات تتداعى وتترابط أكثر من المحسوسات، إلى الحد الذي تكون عنده الروح الشعرية ببساطة خالصة مُرَكَّب من الاستعارات. ينبغي لكل شاعر أن يتيح فرصةً لرسم بياني يشير



إلى معنى وتناسق روابطه الاستعارية، تمامًا مثل رسم بياني لزهرة يثبت معنى وتناسق حركته الزهرية. لا توجد زهرة واقعية بدون هذا الاصطلاح الهندسي. وبالمثل، لا يوجد إزهار شعري بدون تركيب ما للصور الشعرية. ومع ذلك لا ينبغي لنا أن نرى في هذه الأطروحة رغبة في تقييد الحرية الشعرية، وفرض منطق أو واقع، وهما الشيء نفسه، على إبداع الشاعر. إنه بعد فوات الأوان، موضوعيًا، وبعد الازدهار، ما نعتقد أننا قد اكتشفنا واقعية العمل الشعري ومنطقه الحميم. وأحيانًا نجد صورًا مختلفة بالفعل، نظن أنها مُعاكِسَة، مُلَفقة، مُتحللة، حتى تأتينا وقد صُهِرَت في صورة رائعة. الفسيفساء الأكثر غرابة للسيريالية تفاجئنا بحركاتها المتصلة... [54]».

هل هذا الانتباه الضروري للتركيب، للمنطق المنهجي للإنتاج الاستعاري، «لاستعارات الاستعارات» (p. 215 à la limite) يتوافق ومفهوم الاستعارة؟ أيمكن لنا أن نعدل دون أن نضع وجهة النظر الدلالية بل الأحادية الدلالة والخاصة بالاستعارة موضع تساؤل؟ باشلار نفسه يفسر الرابطة التركيبية بوصفها حزمة دلالية أو موضوعية. ينتظم تضاعف الاستعارات من أجل « صورة واحدة هي نفسها»، من حيث لا يكون الانكسار إلّا نظام إسقاط. تهيمن وحدة المعنى وتواصله هنا على لعبة التركيب. وقد حاولنا أن نبين أعلاه أن هذا الترابط الخاص بما هو تركيبي مسجل في الملامح الأكثر تنوعًا لمفهوم الاستعارة، ولكن ماذا عن الحدود الأساسية لمثل هذا thèmatisme في بحوث أخرى لنا [55].

منقولًا إلى الحقل الفلسفي، ألا يجد علم الاستعارة هذا دومًا، كمصير par destination، نفس الشيء الفيزياء نفسها، المعنى نفسه (معنى الوجود بوصفه حضورًا أو ما يرتد للشيء نفسه بوصفه حضورًا/ غيابًا)، الدائرة نفسها، مدار الشمس نفسه؟ ما الذي نجده حين نبحث عن الاستعارة غير هذه العودة للشيء نفسه؟ أي التشبيه؟ وحين نبحث عن تعريف للاستعارة المهيمنة على مجموعة تهمنا من حيث قدرتها على الجمع؟ ماذا نجد في كل ذلك اللهم إلّا استعارة الهيمنة التي اتسعت قدرتها على الإخفاء إلى الحد الذي جعلها خارجة عن السيطرة: الله أو الشمس.

إذا حاولنا مثلًا أن نثبت رسمًا بيانيًا للاستعارية الخالصة (أو المُعتبَرة كذلك) عند ديكارت، وعلى افتراض حتى concesso non dato أننا نستطيع بدقة تحديد المدونة الاستعارية التي تحيلنا إلى هذا التوقيع وحده، فإنه ينبغي لنا بلا شك أن نظهر تحت طبقة الاستعارات ذات الظاهر التعليمي (تلك التي رفعها التحليل النفسي والتجريبي لدى سبوري Spoerri: اللبلاب والشجرة، الطريق، البيت، المدينة، الآلة، الأساس



أو السلسلة). وضع الخلايا في طبقات على نحو آخر. أقل قرابة ولكن أيضًا منهجيًا منظمة والتي لن تكون أسفل الخلية السابقة عليها فحسب بل منسوجة معها. سوف نجد هنا الشمع والريشة، الملبس والعرى، السفينة والساعة، البذور والمُحِب، الكتاب والعصا، الخ. إعادة تأسيس نحو هذه الاستعارات، وهذا يعني ربط المنطق بخطاب يقدم نفسه بوصفه غير استعاري. وهو ما نسميه هنا النظام الفلسفي، معنى المفاهيم وترتيب الأسباب، ولكن أيضًا ربط المنطق بتصورات التواصل والدوام، وربطه أيضًا بأنظمة أطول مرحليًا، الاستعارة نفسها قادرة على العمل على نحو مختلف هنا وهناك. لكن احترام قبل كل شيء النوعية الفلسفي لهذا التركيب. وأيضًا الإقرار بالخضوع للمعنى، لمراد القول، لحقيقة المفهوم الفلسفي، لدلالة الفلسفة. فإلى هذه الدلالة العظمى للأنطو - ثيولوجيا سوف يرجع دومًا قوام الاستعارة المهيمنة: دائرة الزهرة الشمسية، بالتأكيد، استعارات النور والدائرة، التي تحظى بأهمية كبرى لدى ديكارت، لا تنتظم على النحو الذي تنتظم به عند أفلاطون أو أرسطو، أو هيجل أو هوسرل. لكن إذا ما عدنا إلى النقطة الأكثر تأزمًا والأكثر ديكارتية في المسار النقدي وحتى نقطة الشك المبالغ فيها وإلى افتراض الشيطان الماكر، أو إلى نقطة التي يصيب فيها الشك ليس فقط الأفكار الخاصة بالأصل المحسوس ولكن الأفكار «الواضحة والمتميزة» أيضًا، واليقين الرياضي. فسوف نعلم أن ما يسمح للخطاب بالانطلاق والتتابع، منبعه الأقصى، يُشار إليه بوصفه Lumen naturale. النور الطبيعي وكل البديهيات التي تتيحها للنظر لا تخضع البتة للشك الأكثر جذرية. هذا الشك ينتشر في النور. « ذلك أنني لن أستطيع أن أضع أي شيء من الأشياء التي يريني النور الطبيعي إياها بوصفه حقيقيًا موضع شك، وكذلك ما يرينه إياي أحيانًا، مما أشك فيه، بأنني أستطيع أن استخلص منه أني موجود. « («التأمل الثالث»).

من بين البديهيات التي يريني النور إياها حقيقة، هناك في كل مرة، وفي كل مرحلة، ما يسمح بالخروج من الشك والتقدم في نظام الأسباب، وخاصة التدليل على وجود اله غير مخادع (« الآن هذا شيء ظاهر بواسطة النور الطبيعي، والذي ينبغي أن يكون لديه على الأقل قدر من الواقعية من حيث العلة الفاعلة والكاملة أكثر من المعلول»، ... « لدرجة أن النور الطبيعي يرينا بوضوح أن البقاء والخلق لا يختلفان إلّا بالنظر إلى طريقتنا في التفكير، وليس البتة بالنظر إلى المعلول»)... «ومن هنا فإنه من اليقيني بما يكفي ألا يكون خادعًا، بما أن النور الطبيعي يعلمنا أن الخديعة تقوم بالضرورة على نقص ما» الخ.). سابقة على كل حضور محدد، وعلى كل فكرة تمثيلية، النور



الطبيعي يشكل أثير الفكر نفسه وخطابه الخاص. إن النور بوصفه طبيعيًا، منبعه الله، في الله الذي كان وجوده موضع شك ثم تم البرهان على وجوده بفضل النور. «... ليس لدي أي داعٍ للشكوى من أن الله لم يهبني ذكاء أكثر قدرة أو نورًا طبيعيًا أعظم من النور الذي أحفظه منه...» (Méditation quatrième). ومع الفرار من دائرة المنطق التي لطالما شغلها، سجل ديكارت سلسلة العلل في دائرة النور الطبيعي الصادر عن الله والعائد إليه.

هذه العملية الاستعارية تطرح نفسها بلا شك في إطار تركيب بعينه، ولكنها كاستعارة تتعلق بتركيب أكثر عمومية، وبنظام أكثر بساطة قد طال حتى النزعة الأفلاطونية، وكل يتضح تحت شمسه، شمس الغياب والحضور، التي تعمي البصيرة وتهديها. شمس خاطفة للبصر. أنها نهاية التأمل الثالث حين يُستدل على وجود الله بفضل النور الطبيعي الذي نشره الله نفسه فينا مع التظاهر باختفائه وبتركنا بالكاد إلي نبعه المتألق الذي يعمي الأبصار «... يبدو لي أن أقف بعض الوقت عند هذا التأمل لهذا الإله التام الكمال لأزن كل صفاته الباهرة، لأقدر، لأعجب، لأعبد هذا الجمال الذي لا مثيل له لهذا النور الهائل، على الأقل على قدر ما تسمح به قوة روحي التي تظل على نحو ما مبهورة به».

من المعروف أن العبادة هنا هي عبادة فيلسوف، وبما أن النور الطبيعي هو طبيعي، فإن ديكارت لا يفهم خطابه بوصفه شبيهًا بخطاب رجل اللاهوت: أي خطاب شخص تكفيه الاستعارات، وينبغي أن تُترَك له. « يمكن للكاتب أن يشرح بطريقة مرضية، ووفقًا لفلسفته، خلق العالم، على النحو الذي وُصِفَ به في سفر التكوين... » فقد تكون قصة الخلق التي توجد في هذا السفر استعارة، ينبغي إذن أن نتركها لرجال اللاهوت... في الواقع، لماذا يُقال أن الظلمات سبقت النور؟... أما عن سمات جهنم فهي استعارة، ولكن هذه الاستعارة تستعصى علينا». (حوار مع بورمان، Entretien avec Burman,ed. A. Bridoux, Pléiade, p. 1387 – 8).

مع اختفاء الحضور في شعاعه نفسه، في النبع الخفي للنور، للحقيقة وللمعنى، هذا هو المعاد المتواصل لما استعبد ميتافيزيقا الاستعارة.

الاستعارات: هذه الكلمة لا تُكتب إلّا جمعًا. إذا لم يكن هناك سوى استعارة واحدة ممكنة، سوى حلم في أغوار الفلسفة، إذا أمكن لنا أن نختزل لعبتيهما في محيط عائلة أو مجموعة من الاستعارات، إن لم تكن استعارة «مركزية» «أساسية» «مبدئية» لن تكون هناك استعارة حقيقية: فقط عن طريق استعارة حقيقية، تكون هناك قابلية للقراءة مؤكدة



للحقيقي. بيد أن العملية الاستعارية منذ بدء اللعبة هي مجموعة استعارات ولكونها كذلك فهي لا تفلت من التركيب، وهي التي في الفلسفة أيضًا تفسح مجالًا لنص لا يُستَنفَد في تاريخ معناه (مفهوم مدلول، قوام، حامل الاستعارة: أطروحة)، في الحضور، المرئي أو اللامرئي، لموضوعه (معنى وحقيقة الوجود). ولكن لأن الاستعاري لا يختزل في التركيب، ولكنه على العكس يرتب فيه انزياحاته التي يحملها هو نفسه، لا يمكن له أن يكون ما هو عليه إلّا بمحوه لذاته، فهو يبني إلى ما لانهاية ما يدمره دماره.

هذا الدمار الذاتي أمكن له دائمًا أن يتبع طريقين هما تقريبًا متماسين ومع ذلك فهما مختلفان، يتكرران، يحاكي كل منهما الآخر ويفترقان وفق بعض القوانين. طريق من هذه الطرق يتبع خط المقاومة للتناثر الاستعاري في syntactique تتضمن من وجه ما وأولًا فقدانًا يتعذر اختزاله للمعنى: إنها النهضة الميتافيزيقية للاستعارة في المعنى الحقيقي للوجود، إن تعميم الاستعارة يمكن أن يدل على الرجعة parousie. هذه الاستعارة ستكون إذن مفهومة من قبل الميتافيزيقا كما يُفهم ما ينبغي له أن يرتفع في الأفق أو على خلفية خاصة به حقيقية وينتهي فيها بالعثور على أصل الحقيقة. وسوف تفسر دورة الشمس إذن بوصفها دائرة مرآوي (هوس يرى فيه المريض نفسه كأنه في مرآة) معاد إلى الذات بدون فقدان للمعنى دون إنفاق غير قابل للاسترداد. هذا المعاد إلى الذات، هذا الاستبطان، للشمس لم يعلم فقط الخطاب الأفلاطوني، الأرسطي، الديكارتي، الخ. وليس فقط علم المنطق بوصفه دائرة الدوائر، وإنما أيضًا وبنفس الضربة إنسان الميتافيزيقا، الشمس المحسوسة، التي تبزغ من الشرق، تتيح نفسها للاستبطان في مساء مدارها في عين وقلب الغربي. هذا الأخير يلخص جوهر الإنسان، يضطلع به، يكمله «مستنيرا بالنور الحقيقي» (photizonenos photi alethino)[56].

الخطاب الفلسفي - بوصفه كذلك - يصف استعارة تتنقل وتُبتلع بين شمسين. هذه النهاية للاستعارة لا تفسر بوصفها موتًا أوتصدعًا. وإنما بوصفها سوابق المريض anamnèseالمستبطنة، حصاد للمعنى، نهضة للاستعارية الحية في ملكية حية. رغبة فلسفية (Erinnerung) يتعذر كبتها للتلخيص والنهوض والاستبطان والتجادل، والسيطرة على المسافة الاستعارية بين الأصل ونفسه، الفارق الشرقي. في عالم هذه الرغبة، تولد الاستعارة في المشرق منذ أن شرع هذا الأخير في الكلام في العمل، في الكتابة، علّقَ ملذاته، وانفصل عن نفسه وسمى الغيب أيا ما كان. هذا على الأقل الطرح الفلسفي في منطوقات استثراضية (نزعة جذور النبات إلى الامتداد نحو مركز الأرض) وتاريخية بلاغية. «ومثلما كانت العواطف هي الدوافع الأولى التي دفعت



الإنسان للكلام، كانت تعبيراته الأولى هي المجازات. اللغة المُصورة كانت أول ما تولد من اللغة، والمعنى الحقيقي عثر عليه بآخرة» و«عبقرية اللغات الشرقية» هي في كونها «حية ومصورة»[57].

«ليس فقط الفلاسفة اليونانيين مثل أفلاطون وأرسطو، أو المؤرخين الكبار والخطباء مثل توسيديد Thucydideوديموستين Démosthène، ولكن أيضًا الشعراء الكبار، هوميروس وسوفوكليس حتى وإن نجحوا غالبًا في استخدام التشبيه (Gleichnisse) لم يتمسكوا على نحو أقل وعلى نحو شبه دائم وفي المجمل بتعبيرات حقيقية (eigentlichen Ausdrucken). دقتهم وجمودهم في فنونهم التشكيلية plastique لم يكن متسامحًا إزاء الخلط الذي يتضمنه الاستعاري، ولا يأذن بالشرود هنا أو هناك عن العنصر المنسجم أو عما يكتمل ويتمم ببساطة برمية واحدة، لا يُؤذن لها بالشرود عكوفًا على التقاط من أي مكان ما يُسمى بزهرات البلاغة (sogenannte Blumen des Ausdrucks aufzulesen). بيد أن الاستعارة تقطع دومًا مسار التمثيل (Vorstellungsganges).. على العكس، إنه الشرق خاصة، ولاسيما الشعر الإسلامي المتأخر من جهة والشعر الحديث من جهة أخرى يلوذون بالعبارات الغير مُفصحة بل حتى يحتاجون إليها».

الاستعارة محددة إذن من قبل الفلسفة بوصفها فقدانًا مؤقتًا للمعنى، اقتصاد بلا خسارة يتعذر تعويضها للملكية. انعطافة بالتأكيد لا يمكن تجنبها ولكنه تاريخ من أجل أفق إعادة الاستحواذ الدائري للمعنى الحقيقي. من أجل ذلك كان التقييم الفلسفي في هذا الصدد غامضًا دائمًا، فالاستعارة مهددة وغريبة في نظر الحدس (رؤية أو صلة) والمفهوم (المُدرك أو حضور حقيقي للمدلول) والوعي (القرب من الحضور إزاء الذات). ولكنها تواطؤ مع ما تهدده، فهي ضرورة له من حيث تكون الانعطافة عودة مهتدية بوظيفة التشابه (mimesis et homoiosis) خضوعًا لقانون ما هو نفسه. إن تضاد الحدس والمفهوم والوعي ليس له البتة عند هذه النقطة أية أهمية. هذه القيم الثلاث تتعلق بنظام وحركة المعنى. مثل الاستعارة.

منذئذ كل ثيولوجيا المعنى التى تبني المفهوم الفلسفي للاستعارة، توجهه لإظهار الحقيقة، ولإنتاجها بوصفها حضورا بلا حجاب، وللاستحواذ على لغة ممتلئة وبلا تركيب، ولدعوة التسمية الخالصة: بدون تفاضل تركيبي أو على كل حال بدون تمفصل على وجه الدقة غير قابل للتسمية، غير قابل للاختزال في بديل دلالي أو استبطان جدلي.



التدمير الذاتي الآخر للاستعارة يكاد أن يشتبه بالفلسفي حتى يلتبس علينا الأمر. سوف تمر إذن هذه المرة عابرة ومضاعفة للأولى، عن طريق مكمل للصمود التركيبي عن طريق كل (مثلًا في اللغويات الحديثة) يبطل التعارض بين الدلالي والتركيبي وخاصة التراتبية الفلسفية التي تخضع هذا لذاك. هذا التدمير الذاتي سيكون له أيضًا شكل التعميم لكن هذه المرة، لن يتعلق الأمر البتة ببسط وتأكيد وحدة فلسفية، بالأحرى، عن طريق نشرها بلا حدود، ينزع عنها حدود معناها الحقيقي، ومن ثم إبراز التناقض المطمئن بين الاستعاري والحقيقي والذي في إطاره الواحد منهما لا يصنع من شيء البتة سوى الانعكاس في الآخر، وتبادلهما لإشعاعهما.

تحمل الاستعارة إذن ودائما الموت في ذاتها، هذا الموت هو أيضًا وبلا شك موت الفلسفة، ولكن هذا الموت مزدوج. فتارة هو موت الفلسفة، موت النوع المنتمي إلى الفلسفة والذي يتفكر فيها ويلخص فيها ويتعرف على نفسه فيها عن طريق اكتماله فيها، وتارة أخرى هو موت الفلسفة التي لا ترى احتضارها ولا تهتدي سبيلها قط.

جناس استطاع أرسطو أن يتعرف خلاله - بما لديه من ملامح السوفسطائي إذن - على الصورة ذاتها لما يزدوج بالفلسفة ويهددها: هذان الموتان اللذان يتكرران، ويصطنع الواحد منهما الآخر في الزهرة الشمسية (في المعكاس الشمسي مرآة تعكس نور الشمس من مسافات بعيدة وتستخدم في الإشارات). الزهرة الشمسية عند أفلاطون أو هيجل من جهة، والزهرة الشمسية عند نيتشه أو باتاي [59] من جهة أخرى، حتى نستفيد هنا من المجازات الكنائية. هذه الزهرة تحمل دومًا مزدوجها سواء أكان الحبة أو النوع، المصادفة في برنامجها، أو الحتمية في مسقطها الزهري. تستطيع الزهرة الشمسية دومًا أن تنهض، ويمكن لها دومًا أن تصير زهرة مجففة في كتاب. ثمة زهرة غائبة دومًا في أية حديقة، زهرة مجففة في كتاب. وبسبب التكرار الذي تذوي فيه بلانهاية، ما من لغة يمكن أن تختزل في ذاتها بنية مقتطفات anthologie. هذا المكمل للشفرة الذي يعبر حقلها وينقل بلا توقف مواضع السياج المحيط بها، يشق السطر ويفتح الدائرة، وما من أنطولوجيا تستطيع اختزاله.

اللهم إذا ما كانت المقتطفات أيضًا مطبوعة حجرية. الزهرة الشمسية هي أيضًا اسم لنوع من الأحجار: حجر كريم خلقدونية خضراء مضلعة بعروق حمراء، نوع من اليشب حجر كريم شرقي.



الهوامش:

1 - باريس، جالمان ليفي، نشر، 1900

Paris,Galmann – Levy,ed.1900

ينطوي هذا العمل نفسه على نوع من الوهم حول أشكال الأبجدية، الأشكال الأصلية لبعض حروفها («من الحوار الذي أجريته هذا المساء مع شبح حول أصل الأبجدية»).

2 - انظر مثلًا، *عن أصل اللسان*، 1848، فصل 5، في الأعمال الكاملة، مجلد 8

De L'Origine du langage,1848,chap.V, in Œuvres complètes,t VIII

3 - انظر مثلًا: *مولد الفلسفة في عصر التراجيديا اليونانية*، الترجمة الفرنسية، جاليمار، ص 89 - 90

La naissance de la philosophie à l'époque grecque

4 - انظر مثلًا نص بروير Breuer في *دراسات عن الهيستريا* 1985 ،*Etudes sur l'hystérie*، التلرجمة الفرنسية ص 183، وانظر نص فرويد، ص 223 - 224؛ أو أيضًا *كلمة الروح* *Le mot de l'esprit*, «Idées», N.R.F. p223 - 224

Introduction à la psychanalyse, *(مقدمة في علم النفس)*الترجمة الفرنسية،Payot، ص 276

A propos de la métaphore de l'antichambre (عن استعارة غرفة الانتظار)؛ *Au – delà du principe du plaisir* *فيما وراء مبدأ اللذة*، نهاية الفصل VI.

Die Frage der Laienalyse،، الترجمة الفرنسية، في *Ma vie et la psychanalyse* *حياتي وعلم النفس*، «Idées ، N.R.F، p111».

من ناحية أخرى، فيما يتعلق بإدخال الرسوم الخيالية [تصور وسط بين المعنى المجرد والإدراك (المترجمة)] البلاغية في الخطاب التحليلي النفسي، أحيلكم بالطبع إلى *Ecrits* *كتابات* Lacan لاكان (انظر. *Index raisonné des concepts majeurs* الفهرست العقلاني للمفاهيم الكبرى، J.A.Miller، ميللر.

- كما أُحيل إلى Benveniste بنفنيست،، «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne»

« ملاحظات حول وظيفة اللغة في الاكتشاف الفرويدي»(1956)، في *مشكلات علم اللغة العام*

- وأحيل إلى Jakobson جاكوبسون، «Deux aspects du langage et deux types d'aphasie»

مظهران للغة ونموذجان لحُبسة الكلام(1956)، في *مشكلات علم اللغة العام*.



5 - انظر مثلًا «مقدمة في الميتافيزيقا»، *الفكر والمُتحرك La pensée et le mouvant*، ص 185

6 - في *الكراسات Cahiers* عن جدلية هيجل، غالبًا ما يحدد لينين علاقة ماركس بهيجل بوصفها «انقلابًا» (الرأس من أسفل)، ولكن بوصفها أيضًا «قطعًا للرأس»النظام الهيجلي دون كل ما يتحكم فيه: المطلق، الفكرة، الله، الخ) أو أيضًا بوصفه نموًا لـ«زُرعةٍ» أو«بذرة»، وأيضًا بوصفه «تقشيرًا» يبدأ من القشرة في اتجاه النواة، الخ.

فيما يتعلق بمسألة الاستعارة في قراءة ماركس وفي الإشكالية الماركسية بصفة عامة، انظر بصفة خاصة: التوسير Althusser، («التناقض والتحديد التضافري Contradiction et surdétermination»)

في: *من أجل ماركس، قراءة رأس المال Pour Marx, Lire le Capital*،

.p38 - 40,58 - 60,65 - 68 ,t I. et p 75 sq.,p170 sq, t II

و«الأجهزة الأيديولوجية للدولة» في *La Pensée*, n 151, Juin 1970, p.7 - 9)

و Goux («Numismatiques» I, I, II in *Tel Quel* 35 - 36)

7 - *مقالات في علم اللغة العام*، الترجمة الفرنسية *Essais de Linguistique générale* , p. 62

8 - انظر مثلًا، كتاب *رأس المال*، كتاب 1، الترجمة الفرنسية، دار نشر Ed. Sociales, p.93.

«من أين تولد، مثلًا، أوهام النظام التجاري المَركَنتيلي؟ بالتأكيد من الطابع المقدس الذي يطبع شكل العملة على المعادن النفيسة... البضائع سوف تقول إذا أمكن لها أن تتكلم:... ألا نعتقد أن الاقتصادي يستعير كلماته من روح البضائع نفسها عندما يقول:... ».

9 - الترجمة الفرنسية، نشر Ed.Sociales, p.75 sq.

لن نقوم هنا إلّا بالتذكير بهذه النصوص. وحتى نحللها من وجهة النظر التي تهمنا هنا (نقد نزعة علم الاشتقاق، أسئلة عن التاريخ وقيمة الخاص - *idion, proprium,eigen*) ينبغي أن نأخذ في الاعتبار بدقة، ولا سيما لهذا الحدث: لم يقم ماركس فقط هو وآخرون (أفلاطون، ليبنتز، روسو، الخ) بنقد نزعة علم الاشتقاق بوصفها شططًا أو خداعًا غير علمي، أو بوصفها ممارسة سيئة لعلم الاشتقاق. نقد ماركس للنزعة الاشتقاقية تناولت *الخاص propre* كمثل على ذلك، لا نستطيع أن ننص هنا على كل النقد الذي قدمه ديستوت دي تراسي Destutt de Tracy الذي يلعب على الكلمات *propriété, propre*، وذلك مثلما فعل «شتيرنر Stirner» مع Meinung وMeinو[mein بمعنى رايي؛ وقد فعل هيجل الشيء نفسه]. وEigentum وEigenheit [ملكية وفردية]. في هذا فقط ما يستهدف اختزال العلم الاقتصادي في لعبة اللغة ونوعية تفريع المفاهيم إلى طبقات انطلاقًا من وحدة خيالية للكلمة الأم الأصل الاشتقاقي لكلمة معينة:»أعلاه، دحض شتيرنر إلغاء الشيوعيين للملكية الخاصة بتحويلها إلى فعل الملكية«l`avoir»، مع التأكيد على أن فعل الملكية «avoir» كلمة لا نستطيع أن نتجاهلها، فهو حقيقة خالدة على اعتبار أنه يمكن أن يكون لدى المرء، حتى في مجتمع شيوعي لديه «ait» وجع في البطن. ولكن بالفعل، وبالطريقة نفسها، أسس لاستمرار الملكية الخاصة: فقد حولها إلى مفهوم الملكية، استغل القرابة الاشتقاقية الموجودة بين «الملكية» و«الخاص»، وطالب بأن تشكل كلمة «خاص» حقيقة أبدية، بما أنه يمكن ان يحدث حتى في النظام



الشيوعي هناك أوجاع في البطن «خاصة» به. بيد أن هذا اللامعنى النظري، الذي يبحث عن ملاذ في علم الاشتقاق، سوف يكون مستحيلًا إذاكانت الملكية الخاصة الحقيقية التي يرغب الشيوعيون في إلغائها إذا لم يكن قد تم تحويلها إلى مفهوم مجرد: «الملكية». أما وقد حدث هذا الأمر، فهذا يجنبنا مشقة القول أو معرفة أي شيء كان عن الملكية الخاصة الحقيقية، ويمكن لنا في موضع آخر أن نصل بسهولة إلى اكتشاف تناقض في الشيوعية، بما أنه يمكننا، حقًا، بعد القضاء على الملكية(الحقيقية) أن نتعرف على كل أنواع الأشياء القابلة للتصنيف تحت فئة: »الملكية»(262 – 261 .p) هذا النقد – الذي يفتح أسئلة أو يتركها مفتوحةً حول «حقيقة» الخاص، حول الـ«تجريد» والمفهوم (لا الحقيقة العامة) للخاص – يمتد لما هو أبعد ليطال الأمثلة البارزة: «مثلًا، تدل *ملكية* في آن واحد على:

Eigentum و *Eigentumlichkeit*»propre» *Eigenschaft, property: Eigentum*

«الخاص» بالمعنى التجاري والمعنى الفردي، قيمة، تجارة، تبادل، الخ. كلمات نستخدمها سواء لتفسير العلاقات التجارية أو للتعبير عن صفات الأفراد أو علاقاتهم بوصفهم كذلك. في اللغات الأخرى الحديثة نجد نفس الشيء تمامًا. إذا ما كان القديس ماكس يريد أن يقوم جديًا باستغلال هذه الالتباس، فيمكن له في النهاية أن يصل إلى سلسلة متكاملة من الاكتشافات اللامعة في مادة الاقتصاد، دون أن يعرف كلمة «اقتصاد سياسي» الغادرة وكذلك بالمثل الوقائع الاقتصادية الجديدة – التي سوف نسجلها فيما بعد – والتي تقع كلها في إطار هذا الترادف»(p.263)

10 – »مقدمة نظرية عن الحقيقة والكذب بالمعنى فوق – الأخلاقي»(صيف، 1873)، في *كتاب الفيلسوف*

.Le Livre du philosophe, tr.fr. A.K.Marietti, Aubier – Flammarion,p.181 – 182

موتيفة المحو هذه، شحوب الصورة، نجدها أيضًا في (tr.fr., p. 302 *Traumdeutung*)

ولكن ليس لدى فرويد بأكثر مما لدى نيتشه، إذ لا يتم تحديد نظرية الاستعارة بطريقة أحادية. فهذه النظرية تم تضمينها في مذهب لا غنوصي أكثر عمومية.

11 – لقد أجملت هذه القراءة في « الجلسة المزدوجة» (II) في كتابي *التناثر La Dissémination.*

12 – هذه الخطابات تتلاقي أصلًا في الطبيعة، ولا تتطلب إلّا اقتطافها مثل الزهور. الزهرة هي دائمًا من النشاط والفتوة، أقرب ما تكون إلى الطبيعة وصباح الحياة. بلاغة الزهرة، مثلًا لدى أفلاطون، لها دائمًا هذا المعنى. انظر: *المأدبة*، *le Banquet*، e1832o3 c , 196 ab , ,210 c , *الجمهورية République 474 e*, , ,601 *السياسي 601 b. Politique, 273 d, 310 d, etc.* الخ.

13 – الاستعارة والصور الأخرى، خاصةً التشبيه، سوف تكون هكذا منسجمة؛ لا تتمايز إلّا بدرجة التطور. أكثر صور الكلمة اختزالًا هي الاستعارة، سوف تكون أيضًا هي الأكثر عمومية وسوف تكون اقتصادًا لسائر الصور. هذه النظرية الاقتصادية يمكن أن تُنْسَب إلى أرسطو: «التشبيه (أو الصورة:eikôn) هي أيضًا استعارة؛ الفارق ضئيل: عندما يقول هوميروس عند حديثه عن أخيل، أنه يثب مثل أسد، فهو يصوغ تشبيهًا؛ وعندما يقول «هذا أسد يثب؛ فهذه استعارة». (*البلاغة* 26 – 20 *Rhétorique* III, 4, 1406 b. الموتيفة نفسها تعاود الظهور عند



شيشرون Cicéron) عن *الخطاب* *De oratore* III, 38. 156, 39. 157.OratorXXVII 92 - 94)

وعند كينتيليان Quintillien (*مؤسسة خطابية*) *Institution oratoire* VIII, 6, § 4 وعند كوندياك Condillac (*عن فن الكتابة* 4 *De l'Art d'écrire*, II)، وعند هيجل («تقع الصورة بين الاستعارة والتشبيه» (*علم الجمال* *Esthétique* II,ch.III B 3,*Das Bild*). وهو أيضًا موضوع حيوي («الاستعارة هي تشبيه مختصر» فندريس Vendryes، *اللغة*, *Le Langage*, 1921, p.209) وهو ما يستحق أن يكون موضع تساؤل هنا، لا للاعتبار الاقتصادي في ذاته فحسب بل للطابع الآلي للتفسيرات التي تعلي من شأن هذا الاعتبار (اختزال، ادخار موائم كمًا، قصر الزمان والمكان، الخ). من جهة أخرى، إنه انتقال صورة مكونة على الأقل على نحو خفي، إلى صورة مكونة نتعرف فيها على قانون الاقتصاد، وليس على إنتاج الصورة نفسها. اقتصاد هذا الإنتاج لن يكون بدوره آليًا وخارجيًا. ولنقل أن الزينة الزائدة ليست أبدًا عديمة الفائدة، أو أن ما هوعديم الفائدة يمكن أن ينفعنا دائمًا، ليس لدينا هنا لا الوقت ولا المكان للتعليق على هذه الصفحة من *الأواني المستطرقة*(1932) حيث كان بروتون Breton منتبهًا إلى التكثيف والتغيير الذي يعتري المعادلات البلاغية للتكثيف والتغيير بقدر ما كان منتبهًا لاقتصادها، فقام بتحليل لما تنطوي عليه من زينة ornement: «ليس من المشكوك فيه أن لديَّ «عُقدة» من ربطة العنق، فأنا أكره هذه الزينة غير المفهومة بالنسبة للهندام الذكوري، أنا ألوم نفسي من حينٍ لآخر لإهمالي اتباع هذا التصرف الهين والذي يتمثل في ربط كل صباح أمام المرآة (أحاول شرح ذلك للمحللين النفسيين) هذه القطعة من القماش التي ينبغي لها أن تُزين على نحو تافه، وبحرص شديد، المظهر الأبله أصلًا لسترةٍ على قفاها. ببساطة شديدة، الأمرمُحير، ولكني لا أجهل من جهة أخرى أني غير قادر تمامًا على التستر - مثلما تصنع أجهزة العملات المعدنية، أخوات مقاييس القوة الميكانيكية التي يتمرن عليها الذكر الفائق التفوق الذي نجده عند جاري Jarry («تفضلي سيدتي Venez Madame») - على ما ترمز إليه جنسيًا هذه الأجهزة من إختفاء للعملات المعدنية التي تُستخدم في ألعاب القمار في الثقب - وما يرمز إليه الجزء بديلًا عن الكل على سبيل الكناية للمرأة، وبالمثل فإن رباط العنق لن يكون بحسب فرويد إلّا صورة للقضيب «ليس فقط لأنه يتدلى ولأنه خاص بالرجل، ولكن أيضًا لأنه يمكننا من أن نختاره كيف شئنا، وهو اختيار للأسف تحظره الطبيعة على الرجل» (*علم الأحلام* *La science des rêves*. P53)

وعن «دور التكثيف» و«هذا القانون الخاص بأقصى الإيجاز الذي طبع الشعر الحديث بأحد أبرز خصائصه. انظر أيضًا p66.sq.

14 - في ص 4 سوف يعتمد لويس P.Louis على شتنفورت, W.B.Stanfort/ *الاستعارة اليونانية*, *Greek Metaphor*, Oxford,1936، وكوبراد H.Konrad، *Etude sur la métaphore*, Paris,1939، *بحث حول الاستعارة*.

15 - دار نشر P.U.F،1947، انظر أيضًا خاصةً الفصل 3 بعنوان: *النموذج الإرشادي والاستعارة* *Paradigme et métaphore*،p.104 - 110

16 - عند عرضه لنظريته عن «الوصف المُؤثر hypotypose»، لجأ كانط إلى مثال «الأساس». إذ



يمكن للفرض المؤثر أن يكون *بيانيًا* (تمثيل مباشر لحدس بمفهوم للإدراك) أو *رمزيًا* (تمثيل غير مباشر لحدس عقلاني خالص). لم تحظ هذه العملية حتى وقتنا الحالي بفيضٍ من التحليلات، في حين أنها تستحق بحثًا عميقًا، ولكننا لسنا في مقام الوقوف على هذه المسألة هنا. إن لغتنا زاخرة بهذه التمثيلات غير المباشرة بحسب تماثل ما لا تحتوي عبارته على بيان للمفهوم وإنما تنطوي فقط على رمز مُتاح للتفكير. وعلى هذا النحو يكون حال الكلمات: *أساس fondement*(مرتكز appui،قاعدةbase) *يتعلق بdépendre*، (مَمْسُوك من أعلى) حيث يسري (بدلًا من يتبع) جوهر (كما يقول لوك Locke: دعامة لما هو غير جوهري) وما لا يُحصَى من الأوصاف غير المُؤثرة hypotyposes، أوصاف ليست بيانية وإنما رمزية، كما أن هذه التعبيرات عن المفاهيم ليست مُشكلة بواسطة حدس مباشر، ولكن فقط مُشكلة بحسب التماثل مع هذا الحدس، أي بحسب انتقال التفكير حول موضوعٍ للحدس إلى مفهوم مختلف تمامًا، ربما لا يمكن لأي حدس كان أن ينتمي إليه مباشرةً أبدًا..» *نقد ملكة الحكم* *Critique de la faculté de juger*,§59 A.Philonenko,Vrin, p.174 – 175.

17 – *علم الجمال Esthétique*,ibid.§ 3a، (التشديد من عندنا)، اعتبارات مماثلة حول أشكال المُصادرة لدي فاليري Valéry، *خطاب إلى الأطباء الجراحين*

Discours aux chirurgiens, ed.de la Pléiade, t. I, p.919.

انظر أيضًا في هذا الكتاب فصل «Qual Quelle».

18 – إنها تحتل القلب من دراسة سبوري Th.Spoerri: «*الطاقة الاستعارية لدى ديكارت*

La puissance métaphorique de Descartes»

(مؤتمر Royaumont،1957،ed. De Minuit)

انظر أيضًا: بيرلمان وأولبريختس – تيتاسا، *مقال عن الحجاج*

Traité de l'Argumentation, P.U.F, 1958 Perelman et Olbrechts,

19 – هذا يُفسر نزعة عدم الثقة التي أوحت إلى هيدجر بمفهوم الاستعارة. في نصه *مبدأ العقل Le principe de la raison*، يُلح هيدجر خاصةً على تناقض المحسوس/ غير المحسوس، وهو ملمح مهم ولكنه ليس الملمح الوحيد، وبلا شك ليس هو أول ما يخطر على البال ولا الأكثر حسمًا لقيمة الاستعارة، «لكن ها هنا الملاحظة التالية سوف تكفي: بما أن سماعنا ونظرنا ليسا أبدًا مجرد تلقٍ بسيط عبر الحواس، فلا يليق بنا قط التأكيد هنا على تفسير الفكر – بوصفه ما يُدرَك عبر السماع والعيان – على أنه يمثل سوى استعارة، أو انتقالًا في اللامحسوس لما يُسمى بالمحسوس. إن فكرة «الانتقال» والاستعارة تعتمد على التمييز، حتى لا نقول الانفصال بين المحسوس واللامحسوس كمجالين يبقى كل مجالٍ منهما لحاله. لقد شَكَّل مثل هذا الانفصال بين المحسوس واللامحسوس، بين الفيزيقي واللافيزيقي، ملمحًا أساسيًا لما يُسمى بال «ميتافيزيقا»، كما منح الفكر الغربي ملامحه الأساسية. هذا التمييز بين المحسوس واللامحسوي وقد تم الاعتراف مرة بأنه غير كافٍ، يُفقِدالميتافيزيقا مقام الفكرة التي تُعتبَر حُجَة ذات سطوة. منذ أن وضح للعيان ضيق الميتافيزيقا، سقط هذا المفهوم للاستعارة من تلقاء نفسه. إنها، بصفة خاصة مُحَدَدة بالقطع بسبب الطريقة التي نتمثل بها الوجود اللغوي.



من أجل ذلك غالبًا ما تُستَخدَم الاستعارة كوسيلة مُساعدة لتفسير الأعمال الشعرية أو، بصفة عامة، الأعمال الفنية. لا يوجد ما هو استعاري إلّا في داخل حدود الميتافيزيقا». (الترجمة الفرنسية، جاليمار، Gallimard p126).

20 - « لقد اعتقدنا أنه ينبغي لنا أن نبدأ بحاسة الشم وذلك لأنها من بين جميع الحواس تبدو هي الحاسة الأقل مشاركةً في معارف العقل الإنساني» كوندياك، مقال عن الإحاسيس، المقدمة.

Condillac, *Traité des sensations*, Introduction.

21 - وهو ما يؤدي، وعلى نحو غريب، إلى جعل كل دال استعارة لمدلول، بينما يشير المفهوم الكلاسيكي للاستعارة فقط إلى إحلال مدلول محل آخر، وأحدهما يصبح على هذا النحو دال الآخر. ألا تتمثل عملية نيتشه هنا في إشاعة في كل عنصر الخطاب، وتحت مُسمى الاستعارة، ما كانت البلاغة الكلاسيكية تعتبره، على نحو لا يقل غرابة، صورة خاصة جدًا، ألا وهي *الكناية عن العلامة*؟ هذه الأخيرة تتمثل كما يقول دو مارسيه Du Marsaisفي أخذ» العلامة مأخذ الشيء المدلول عليه». فهي تأتي في المرتبة الأخيرة ضمن قائمة الأنواع الخمسة للكناية التي عددها دو مارسيه، وكرس لها فونتانييهFontanier أقل من صفحة. وهذا الأمر يفسره أن العلامة المُقتطعة هنا هي جزء من الشيء المدلول وليست النسيج نفسه لصور الخطاب. الأمثلة هي أصلًا أمثلة علامات رمزية، وليست *اعتباطية* (*صولجان* لعزة الملك، عصا للمارشال، *قبعة* للكاردينال، *سيف* للجندي، *معطف القضاة*) «*الحربة* للدلالة على الرجل، *والمِغْزَل* للدلالة على المرأة: معيب من *يسقط من حربة إلى مغزل* أي معيب من يتحول من الذكور إلى الأناث»

Du Marsais, *Traité des tropes* (chII, II).

22 - هذه البنية المعقدة تتسبب في الكثير من الغموض، بعضه يمكن تجنبه من خلال التمييز بين الفحوى المُفاد المؤدى *Teneur* والوسيلة *véhicule* الاستعارية، وهو التمييز الذي طرحه ريتشاردز J.A.Richards. إن المعنى، مراد القول *meaning*» ينبغي له أن يكون مميزًا بوضوح عن *Teneur*

(*The Philosophy of Rhetorics*,1965, Oxford Univ,Presss,N,Y,.p.100 *فلسفة البلاغة*)

23 - تثير هذه العمومية المشكلات التي، كما نعرف، قد تم تفعيلها حديثًا على نحوٍ ما. سوف نجدها في الخُلاصة. لقد كان أرسطو على أية حال أول من اعتبر الاستعارة الشكل الأعم لكل صور الكلمات سواء لأنها تشتمل عليها (كما في هذه الأمثلة عن الانتقال بواسطة الكناية أو المجاز المُرسَل) أو لأنها تجد أفضل شكل لها في القياس التناسبي (البلاغة 3). هذه العمومية هي بلا شك على مقاس تحديدها الهزيل. وسرعان ما تمت إدانة أرسطو أو الاعتذار له. داسيبه: «بعض القدماء أدانوا أرسطو لما وضعه تحت اسم الاستعارة، أول ما وضعه لم يكن إلّا مجاز مُرسل؛ لكن أرسطو قد تحدث بصفة عامة، وقد كتب في زمن لم نكن قد هذبنا فيه الصور بعد، حتي نميزها، وحتى نمنح لكل صورة منها الاسم الذي يفسر بأفضل مايمكن الطبيعة. لكن شيشرون قد بَرَّأ أرسطو بما يكفي عندما كتب في كتابه عن *الخطيب De l`Orateur*:



(مقدمة لبويطيقا أرسطو Introduction à la poétique d'Aristote,1773)

H :Blair يقول بلير: «لقد أخذ بلير كلمة استعارة بهذا المعنى الممتد، الذي ينطبق على كل نوع للمعنى المُصَوَّر الذي يمكن أن نعطيه لأي كلمة، كما لو كنا نضع الكل للجزء، أو الجزء للكل، النوع للجنس أو الجنس للنوع. ومع ذلك فمن الظلم أن نصم هذا الكاتب المنضبط البارع بالسهو والإهمال. إذ أننا لم نكن قد عرفنا في عصره الاشتقاقات العديدة والأسماء المتنوعة للمجازات: لقد كان هذا اختراع من قبل بعض المؤلفين الأحدث».

Rhétorique,1783, leçon XV, trad, Prévost, 1808,t. II, p42

24 - عن العلاقات بين البلاغة والبويطيقا حول هذه النقطة، ولا سيما ما يخص مفهوم الاستعارة والصورة، انظر مارش ،ماكيل، *النظريات البلاغية القديمة للتشبيه والمقارنة* .Marsh.H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Harvard Un. .«Press., 1969

لا نستطيع أن نثبت أسبقية عمل ما على الآخر: فمن المؤكد تقريبًا أن الكتابين قد روجعا واستكملا من حين لحين. الغياب الغريب للصورة في كتاب البويطيقا ظل أمراً غير مفهوم» (p.51). هذا الغياب ليس تامًا (انظر على الأقل

b, 10 et 15. 1048)

25 - يزودنا ليبنتز بمثال رائع على عملية الامتداد والاستخلاص هذه، يتعلق الأمر بإبراز المفهوم والاسم الخفيين. الفكرة الاسمية الكامنة في كل علامة تركيبية للعلاقة. هكذا نحول الأداة إلى دلالة كاملة. نجد هذا أيضًا في حوار فلسفي، والموضوع المُتنَاول ليس بعيدًا عن حديقة أبيقور: تيوفيل Théophile: لا أرى قط لماذا لا نستطيع أن نقول أن هناك أفكار سالبة كما توجد حقائق سلبية، لأن فعل النفي إيجابي... فيلاتيت Philatète: دون أن نتشاجر حول هذا الأمر، سوف يكون من الأجدى، للاقتراب قليلًا من أصل كل أفكارنا ومعارفنا. بملاحظة كيف تستمد الكلمات التي نستخدمها لتشكيل أفعالنا وأفكارنا البعيدة تمامًا عن الحواس، نجد أن أصلها هو الأفكار المحسوسة التي انتقلت إلى دلالات عويصة... من هنا نستطيع أن نخمن أي نوع من الأفكار كانت لدى هؤلاء الذين كانوا أول من تحدث هذه اللغات، وكيف تلهم الطبيعة بغتةً للبشر بأصل ومبدأ كل معارفهم عبر الأسماء نفسها. تيوفيل:... لا نتعرف عليها دائمًا، لأن غالبًا ما تكون الأصول الحقيقية للكلمات مفقودة... سوف يكون حسنًا مع ذلك أن نأخذ في اعتبارنا هذا التناظر بين الأشياء الحسية وغير الحسية، والتي استُخدمت كأساس للمجازات: هذا ما سوف نسمعه على نحو أفضل إذا ما التفتنا إلى مثال واسع الشيوع صدر عنه استخدام الظروف والحروف: حتى، مع، من، أمام، في، خارج، بل، على، صوب، وهي كلها أدوات مأخوذة من المكان، المسافة، الحركة، ثم انتقلت منذئذ إلى شتى أنواع التغيير، الترتيب، التوابع، الاختلاف، التوافق. وهو مثال «إلى» التي تدل على التقريب، مثلًا كما في قولي سأذهب إلى روما. ولكن هذا مثل على ربط شيءٍ ما نقربه من ذلك الذي نرغب في ملاقاته، فنحن نقول أن شيئًا ما يرتبط بشيءٍ آخر. بل أكثر من ذلك، يوجد رابط غير مادي كما يُقال... ». والبرهان على ذلك يُستعاد مع كل حرف جر وأداة، ويُختتم على هذا النحو: «بما أن هذه التماثلات فائقة التنوع ولا تتعلق إطلاقًا ببعض المفاهيم المحددة، فمن هنا يأتي



التنوع الهائل للغاتَ في استخدامها لهذه الحروف والأدوات والظروف، وتأتي هيمنة هذه الحروف أو وجودها بشكل ضمني أو مشتمل عليه افتراضي». *بحوث جديدة حول الإدراك*

,Nouveaux essais sur l'entendement ,livre III,»Des mots»,ch.1,§ 5,Du Marsais:

« لكل لغة استعاراتها الخاصة بها.. هي ذاتها..»(ch. I – X). «بعض الصور كما يقول فونتانييه يمكن لها أن تتغير من لغة لأخرى، وبعضها لا محل له في كل اللغات» *مقدمة لبحث عام عن صور أخرى للخطاب غير المجاز*: ص225)

(Préface au Traité général des figures du discous autres que les tropes: p275)

أما كونديياك – الذي يجد عنده فونتانييه من القوة مالا يجده عند دو مارسيه (نفسه ص 279) – فقد كان يرى هو أيضًا أن « الصور نفسها ليست مقبولة في كل اللغات» *(عن فن الكتابة De (l'Art d'écrire,II,IV*

26 – *صور الخطاب*، مقدمة بقلم جينيت *Les Figures du discours*, ed.Flammarion,introd. Par G.Genette

التشابه أو التناظر، هذه هي العلامة الفارقة للاستعارة، من أرسطو لفونتانييه. كما تحدث دومارسيه أيضًا، وهو يُعرِّف الاستعارة، عن تشبيه يوجد في العقل». يبقى أن أرسطو قد جعل من الاستعارة نوعًا شائعًا إلى حدٍ ما، وهو ما قد رأيناه، حتى تغطي كل صورة أخرى للاسم، بما فيها الكناية. أما فونتانييه فقد قصر مجال الاستعارة (ومن ثم مجال التناظر أوالتشابه) ليقابلها بالكناية؛ تلك الكناية التي كان دو مارسيه، في زمن سابق، قد أرخى حدودها عبر الاشتقاق: « كلمة كناية تعني انتقال أو تغيير اسم، اسم محل آخر. وبهذا المعنى، تشتمل هذه الصورة على سائر المجازات؛ لأنه في كل المجازات الكلمة التي لا تؤخذ بمعناها الحقيقي الخاص بها، توقظ فكرة يمكن أن يتم التعبير عنها بكلمة أخرى. سوف نلاحظ فيما يتبع ما يميز بصفة خاصة الكناية عن سائر المجازات. لقد اختزل أساتذة الفن الكناية في الاستعمالات الآتية:... *بحث في المجاز*، الجزء2 *Traité des tropes*, Part II.، لقد قدم كونديياك (الذي يمكن اعتبار فلسفته أكثر أو على الأقل مثل كل فلسفة أخرى بحثًا في التناظر) فرضيةً عكسية ولكنها منهجية: «ما قلناه عن التشبيهات ينبغي له أن ينطبق على الاستعارات. سوف ألفت انتباهكم فقط إلى أنه باستشارة علم الاشتقاق سوف يتبين لما أن كل المجاز هو استعارات: لأن الاستعارة تعني حقيقة انتقال كلمة ما من معنى إلى آخر» (*عن فن الكتابة De (l'art d'ecrire II, VI*.

27 – «عن الباقي، ينبغي كما قلتُ سلفًا، جذب الاستعارات من الأشياء القريبة منا، دون أن تكون صريحة تمامًا. وبالمثل، في الفلسفة، سوف نبين فطنة تتجه مباشرةً صوب الهدف عندما نستبين، بذكاء، التشابهات حتى بين الأشياء شديدة البعد».

(*البلاغة Rhétorique*,III,XI,tr.fr.p357).

28 – 5 – p354، يبدو جليًا، وفقًا للعديد من التوكيدات المتضافرة لأرسطو، أنه في الحالة الأولى («مثل المُرَبَع») لاستعارة، بالتأكيد، ولكنها متطورة، أي لتشبيه، صورة «مسبوقة بكلمة».



29 - المتعة هنا في هذا القياس المهيأ للاستكمال. وهو ما يجب أن يأخذه علم البلاغة في الاعتبار «مثلما يكون التعلم والإعجاب أمرًا حسنًا الأشياء أيضًا التي لها ذات الصفة تكون أيضًا حسنة بالضرورة. مثلًا المحاكاة، كما هو الحال في الرسم، والنحت، والشعر، وبصفة عامة كل المحاكاة الجيدة حتى لو لم يكن الأصل جميلًا بذاته، ذلك لأنه ليس الأصل هو الذي يحوز الإعجاب، ولكننا نصنع منه مادة للاستنباط والاستنتاج (قياسا): هذا هو ذاك، وينتج عن ذلك أننا نتعلم شيئًا ما. سارةٌ أيضًا الأحداث غير المُتَوقعة والخلاص من خطر داهم... نحن نحب دائمًا من بشبهنا وأمثالنا... وبما أن كل البشر لديهم كرامة، فجميعهم بالضرورة يُسرون بالأشياء التي يمتلكونها بصفة خاصة، مثلًا أفعالهم وكلامهم. أيضًا ألا يحبون أكثر ما يحبون من يتملقونهم [أحباؤهم]، المواكب على شرفهم، أطفالهم، لأن أطفالهم هم أعمالهم. من المُفرح أيضًا بالنسبة لنا أن نتمم الأشياء الناقصة، لأن حينها الشيء يصبح صنيعتنا نحن. وبالمثل، كاللعبة وكذلك أي نوعٍ من الاسترخاء والضحك يُعد بين الأشياء السارة، الأشياء المثيرة للضحك هي بالضرورة حسنة، البشر، الخطاب، الأفعال؛ الأشياء المُضحكة قد تم تعريفها لوحدها في *فن الشعر Art Poétique*» *(البلاغة Rhétorique* (I,1371 b.1372 a , tr Budé

بحسب القياس الإيجازي للمحاكاة، متعة المعرفة تتحالف دائمًا مع الغياب البارز لموضوعها، بل إنه حتى يولد من هذا التحالف. المحاكاة ليست الشيء ذاته ولا شيئًا آخر تمامًا. ما من شيء يهز قانون هذه المتعة بحسب اقتصاد ما هو نفسه وما هو مختلف، ولا حتى - ولا سيما - الفزع، القبح، البذاءة غير المحتملة للشيء المُحَاكى، طالما ظل بعيدًا عن النظر، بعيدًا عن الإدراك، بعيدًا عن الساحة. يجب تتبع سلسلة الأمثلة التي تلازم هذا الموضوع التقليدي من أرسطو حتى ليسينج Lessing. كما هو الحال دائمًا عندما يكون هذا الإيجاز المُحاكِي مستخدمًا، فإن أوديب، الثعبان وجريمة قتل الأب ليسوا ببعيد. «... كائنات أصلها يُشقي النظر، فنحن نحب أن نتأمل الصورة المُنجَزة على أكمل وجه: مثلًا أشكال الحيوانات الأكثر دناءة والجيفة... نستمتع بالنظر إلى الصور لأننا نتعلم ونحن نرمقها ونستنتج ما يمثله كل شيء، مثلًا أن هذه الصور هي هكذا... (*بويطيقا Poétique*, 1448 b).
ليس هناك من ثعبان قط ولا غول بشع/ والذي بسبب الفن المُحاكى، لا يستطيع أن يعجب النظر:/ بريشة رشيقة المصطنع الممتع/ من أكثر الأشياء بشاعة إلى أكثر الأشياء المُحَبَبة/ هكذا حتى تسحرنا، التراجيديا المبكية/ بدءًا من أوديب الدامي الذي يستنطق الآلام/ حتى أورست وجريمة قتل الأب التي تفصح عن النُذر/

ونحن من أجل ترفيهنا تُسال دموعنا» أورست يوربيديس لم يرغب قط في أن يرى في حلمه رأسًا محفوفًا بالثعابين. لونجين Longin استشهد وعَلَّق بأبيات من هذه المسرحية، بوالو Boileauقد ترجمها. في المكان نفسه والنظام نفسه، نستطيع أيضًا أن نرفض المتعة غير المحتملة لهذا التمثيل. إنها بويطيقا جول دي لا مينارديار Jules de la Mesnardière 1639)): «الأوصاف الجميلة هي بالتأكيد ممتعة... لكن بعض الجاذبية المؤثرة التي تتمتع بها هذه اللوحات الرائعة، لا ينبغي لها أن تصور إلّا الأشياء السارة أو على الأقل المُحتملة. ينبغي للألوان الجميلة أن تُستخدم في موضوعات غير كريهة وألا نعمل مثل هؤلاء الرسامين



غريبي الأطوار الذين يسخرون كل علمهم لرسم صورة كاملة لحنش أو أي من الزواحف البشعة».

30 -- يتناول كتاب *البلاغة* *Rhétorique* أيضًا الاستخدام الجيد للوصل وآثار الحذف، وحذف أداة الوصل (ch. XII)

31 - نستطيع أن نشرك هنا أيضًا في هذا الصدد كتاب أوبنك، مشكلة *الوجود عند أرسطو*

Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*(P.U.F.,1962 - 1966)

وكتاب فيلمان، *من المنطق إلى علم اللاهوت الثيولوجيا*

De la logique à la thèologie(Flammarion,1967) Vuillemin,

35 - لقد قال كلٌ من بوالو Boileauودي مارسيه، كما كررنا لآلاف المرات نقلًا عنهم فيما يخص موضوع المجاز ات، أنه يُصاغ منها في الردهات في يوم واحد من أيام السوق أكثر مما نجده منها في كل إنيادة فرجيل، بل وأكثر مما يصاغ منها في الأكاديمية في عدة محاضرات متتالية...، بي أن أليس في ذلك دليلًا دامغًا أن المجازات تشكل جزءًا رئيسيًا من لغة الكلام؛ وأنها مثل لغة الكلام قد مُنِحَت لنا من قبل الطبيعة لكي نستخدمها في التعبير عن أفكارنا ومشاعرنا، وأنه نتيجة لذلك للمجازات ولهذه اللغة وللغات بصفة عامة المصدر نفسه؟ (Fontanier, op.cit, p175)

33 - انظر مثلًا البلاغة 3، الفصل *Rhétorique* 7III, ch VII عن ترجمة بربون Prepon انظر هامش برانشفيج J.Brunscwig في طبعته لل *Topiques* *موضوعات* (IV,p.122, note.1 (3,p6

34 - انظر أيضًا 1, 18 . *Topiques*موضوعات دي مارسيه: «تبعًا لاستدلال ما ينبغي علينا دائمًا أن نتخذ كلمة بنفس المعنى الذي اتخذناه من قبل، وإلا لن يكون استدلالنا صحيحًا » فونتانييه: « لم تستطع الكلمات أن تدل، كلٌ منها، في المبدأ، إلّا على شيءٍ واحد». (استشهد بها تودوروف في الأدب *والدلالة* *Littérature et signification*, p109 - 110)

35 - يقف الشاعر بين الاثنين، إنه رجل الاستعارة، في حين أن الفيلسوف لا يهتم إلّا بالحقيقة، فيما وراء حتى العلامات والأسماء؛ في حين أن السوفسطائي يستغل العلامات الفارغة ويسحب آثارها الناتجة عن احتمالية الدوال (من هنا يكون ميله للالتباس، وقبله للجناس، والهوية الخادعة للدوال). يلعب الشاعر على وتر تعددية المدلول، ولكنه لملاقاة هوية المعنى:»... في استخدام الأسماء، يصبح الجناس نافعًا بالنسبة للسوفسطائيين، لأن الجناس يشحذ مهاراتهم اللئيمة: أما الشاعر فيستخدم الكلمات المتفردة والمرادفات. وأقصد بالمرادفات كلمات مثل « يتقدم» و«يسير» الواحدة والأخرى هي، في آن متفردة، وبالتبادل مترادفة» (*Rhet*.III,chXI,p313)

36 - في *موضوعات*, 5, 102 *Topiques*, a. Ed. Budé1 نص قائم ومترجم من قبل برانشفيج Brunschwing الذي حدد لنا في هامش يهمنا جدًا هنا ما يلي: »على عكس التفسير التقليدي (ولكن وفقًا لمعناها الاشتقاقي) لا تشير كلمة antikategoreisthai إلى شرعية تدخل فاعل الفعل والمسند إليه، وإنما على شرعية الإحلال المتبادل بين محمولين يحيلان إلى الذات



العينية نفسها (المُشار إليها بالكلمات التالية tou pragmatos). بعبارة أخرى نستطيع ان نقول أن مسندًا إليه «م» هو خاصة الفاعل «ف»، ليس فقط عندما يكون «م هو ف، وف هو م» ولكن أيضًا عندما يكون لدينا « لكل فاعل عيني هو رمزًا «س»، إذا كانت «س» هي «ص» فإن س هي م، وإذا كانت س هي م، فإن س هي ف». انظر أيضًا ما يتبع في هذا الهامش. انظر أيضًا، عن مختلف أنواع ما هو «خاص حقيقي propre» (خاص في ذاته propre en soi حقيقي في ذاته - عندما نقول مثلًا عن الإنسان أنه حيوان فانٍ قابل لتلقي العلم» - أو نسبي relative مختص ب: دائم أو وقتي) 35 - 30 Topiques V,I,128 b

37 - 1, 5,102 a. انظر أيضًا هامش برانشفيج

38 - موضوعات 30 - 20 Topiques V,3,131 b ترجمة تريكو Tricot، انظر أيضًا فيربك G. Verbeke

«فكرة الملكية في كتاب موضوعات» في Aristote on Dialectics, The Topics,ed G.E.L .Owen, Oxford,1968

في هذا النص يقوم الكاتب بتحليل خاص للأسباب التي من أجلها « الخاص الحقيقي» لا يمكن أن يكون كذلك إلّا بموجب أن انتمائه للفاعل يُعرف فقط عن طريق الحس (sensation». (p.273

39 - الشكل العام لهذه التضمين، يقر به كتاب *Topiques* ويوضحه بهذا المثال:«شكل آخر لهذا الخطأ، نجده عندما استخدمنا في تعريف كلمة مُعَرَف ذات نفسها. لقد مر هذا الأمر مرور الكرام دون انتباه عندما لا نستخدم اسم المُعرف ذاته: هذه هي الحالة مثلًا إذا عَرَّفنا الشمس بـكوكب *يظهر أثناء النهار*، وذلك لأنه باستخدامنا لكلمة *نهار* فإننا نستخدم أيضًا كلمة شمس» (VI,4,142a - 142b, tr. Tricot)

40 - « صور الخطاب» Les figures du discours الجزء الثالث ص 207sq، في هذا الملحق، سوف نجد نظرات جديدة، وإلى حد ما مضيئة بلاشك لنقطة مهمة ورئيسية، ألا وهي المعنى *التَوَسُّعي* أو *التعسف المجازي Catachrèse*، والذي هو مناط العديد من المناقشات المرفوعة ضد دي مارسيه في إطار *التعليق Commentaire* على بحثه. وسوف نرى أيضًا فيما يختلف التعسف المجازي عن المجاز وسائر أشكال الخطاب المسماة بالصور، ونتيجة لذلك سوف نتعلم من ذلك أن نميز بشكل أفضل هذه الأشكال المختلفة بعضها عن بعض. ولكن ما يُقَدَم هنا على نحو استثنائي، ولم يتم طرحه لدى دومارسيه، ولم يلق عليه *التعليق* أي ضوء أولي، هو فن التعرف على المجاز وتقييمه مُختصرًا في مبادئ وتطبيقات». (p.211)

41 - 214 - p.213، هذه التعريفات سوف تتم إضاءتها وتكملتها من خلال هذه المعاني الثلاثة (الموضوعي، الحرفي، الروحي أو العقلي) المطروحة في الجزء الأول. يبدو المعنى الحرفي منتميًا إلى الـKurion الأرسطى الذي يمكن أن يكون حقيقيًا أو مجازيًا، ويمكن ترجمته أحيانًا بالحقيقي خطأ. وهذا هو تعريف فونتانييه: « المعنى الحرفي هو هذا المعنى الذي يُمسك بالكلمات المأخوذة حرفيًا، وبالكلمات المسموعة بحسب تلقيها في الاستعمال العادي؛ ومن ثم، فالمعنى الحرفي هو هذا الذي يتمثل فورًا في ذهن من يسمعون اللغة. المعنى الحرفي الذي لا يُمسك إلابكلمة واحدة هو إما بدائي: طبيعي وحقيقي، إما



مُشتق، وإذا وجب قوله، ومجازي. هذا الأخير يُعزى إلى المجازات، التي نميز فيها عدة أجناس وعدة أنواع. ولكن المجازات لا محل لها إلّا بالضرورة أو بالتوسع من أجل تعويض الكلمات التي تنقص اللغة للتعبير عن بعض الأفكار، أو لا محل لها إلّا اختيارًا وصورةً من أجل تمثيل الأفكار على هيئة صورأكثر حيوية وأكثر تأثيرًا من علاماتها الحقيقية. من هنا يبرز نوعان مختلفان من المعنى المجازي: المعنى المجازي التوسعي، والمعنى المجازي التصويري، الأول كما نرى يقع في الوسط بين المعنى البدائي والمعنى التصويري، ولا يمكن له أن ينظر إليه إلّا بوصفه نوعًا جديدًا من المعنى الحقيقي». (58 – p.57). ما يهمنا هنا هو إذن هذا الإنتاج للمعنى الحقيقي، لنوع جديد من المعنى الحقيقي، عن طريق العنف الذي يمارسه التعسف المجازي، والذي يكاد مقامه الوسيط أن يُفلت من البدائي ومن التصويري، ممسكًا بينهما بـ«الوسط». عندما لا يكون الوسط في تناقض ما تجاوزًا للتوسط، فهناك فرص قوية لألا يكونا التناقض دائمًا، والنتائج المترتبة على ذلك بلا حدود.

42 – «*تكوين العقل العلمي* 75 – *La Formation de l`esprit scientifique*, p74

انظر أيضًا p.15, 194, 195.

43 – *نفسه*، p.78، يستشهد باشلار Bachelard بفان سويندن Van Swinden: هذه العبارة: الحديد هو اسفنجة مُشبعة بالسائل المغناطيسي، هي، إذن، استعارة تبتعد عن الحقيقة: ومع ذلك فكل الشروح مُؤسسة على هذه العبارة المستخدمة بالمعنى الحقيقي. ولكن عني أنا شخصيًا، فأنا أظن أنه ما من صحة... في أن نفكر أن العقل يشير إلى أن هذه العبارات مغلوطة، وإلى استخدامها، مع ذلك، لشرح التجارب». (1785). على نحوٍ مربك قليلًا، يبدو فكر سويندن صريحًا تمامًا:

ولا نستطيع أيضًا أن نحصر – بالسهولة التي ندعيها عليه – الاستعارات في النفوذ الوحيد لهذه العبارة. وسواء شئنا أم أبينا فإن الاستعارات تغوي العقل». وسرعان ما بين باشلار فيما بعد أن «العقول الكبرى، على حد القول، محصورة في مصنع الصور والرسوم الأولى». هكذا «ميتافيزيقا المكان عند ديكارت لن تكون سوى استعارية الإسفنجة «ميتافيزيقا الإسفنجة» (p79).

44 – المرجع السابق، ص 81. في المقابل الخطاب التمهيدي للمُؤلَف اعتمد الاستعارات المبنية والبانية، ذات المقام الوسيط، الذي يقطع مع الحسي المباشر والواقعية الساذجة. إنها تنتمي لنظام «الكم المُصوَر في وسط – الطريق بين العيني والمجرد، في منطقة وسط...». يُجذَب الفكر العلمي إذن صوب الأبنية التي هي استعارية أكثر مما هي واقعية، صوب «مساحات من الصور» حيث المكان المحسوس ليس بعد كل شيء سوى مثلًا هينًا ضحلًا». (p5)

45 – المرجع السابق، ص 78 «... يستخدم العلم الحديث مماثلة المضخة ل*توضيح* [باشلار يبرز ذلك] بعض خصائص المولدات الكهربائية، في محاولة لإضاءة الأفكار *المجردة*... وهنا نرى تناقضًا حيويًا بين عقليتين: في العقلية العلمية التماثل الهيدروليكي يعمل بعد النظرية، في حين أن مثل هذا التماثل يعمل بشكل مسبق في عقلية البصيرة والعلم الإلهي(p80).

46 – المرجع السابق، p123 sq، من المناسب، بلا شك، أن نذكر هنا أنه من وجهة نظر باشلار



لا يبدو العائق الاستعاري مجرد عائق ابستمولوجي فقط، لأنه يلح، في مجال العلم، على تصورات غير علمية ترجع إلى الخيال الجماعي والوهم الفلسفي، بل يكون أحيانًا عائقًا فلسفيًا، عندما يتم إدخال التصورات العلمية على نحو فوضوي إلى المجال الفلسفي. ونستطيع أيضًا أن نتحدث هنا عن عائق ابستمولوجي، إذ يمكن لنوع ما من النزعة العلمية الساذجة لدى الفيلسوف أن تحول الخطاب العلمي إلى مستودع واسع للاستعارات أو «الأنماط» المُتاحة للمُنَظرين المُتَعجلين « يتم إهداء العلم إليه [الفيلسوف] بوصفه ديوان ثري بالمعارف الجاهزة تمامًا والمعارف الوطيدة الترابط. وبعبارة أخرى يطلب الفيلسوف ببساطة من العلم أن يمنحه *أمثلة*». هذه الأمثلة « هي دائمًا مُستدعاة، ولا تخضع للتطور أبدًا، بل أحيانًا يتم التعليق على الأمثلة العلمية وفقًا لمبادئ غير علمية إذ تُثار هنا استعارات وتماثلات وتعميمات». (*فلسفة اللا La Philosophie du non*, p3، انظر أيضًا في هذا الصدد نهاية الفصل بعنوان: مختلف الشروح الميتافيزيقية للمفهوم العلمي» وانظر أيضًا لما قاله باشلار عن الهواجس التأويلية الباطنية بوصفها هاجسًا رياضويًا وذلك عندما يتم إدخال علم الرياضة وعلم الحساب إلى موقع الاستعارة.

47 - *معرفة الحياة La Connaissance de la vie*, Vrin, 2éme ed, p49

عن مشكلة الاستعارة هذه، انظر أيضًا *دراسات عن التاريخ وفلسفة العلوم Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* ولا سيما الفصول المعنونة بـ«نماذج وتماثل الأشياء الأشياءات في اكتشاف البيولوجيا» والـ«مفهوم والحياة» خاصةً 360 - p358).

48 - *كتاب الفيلسوف Le Livre du philosophe*, tr. A.K.Mariettі, Aubier, p193 - 195

49 - من أجل تسجيل هذه الاستمرارية وصف نيتشه النسيج الاستعاري الذي صنعه الإنسان («في حُرمة فقط تمثيلات الزمان والمكان») مثل عش العنكبوت (المرجع السابق p.83). لاحظ، أيضًا، تعميم استعارة بعينها، ذات آثار قابلة للتحديد، مثلًا في تاريخ العلوم. لقد كتب كنجيلهام G.Canguilhem *بحثًا عن أغشية بيشا Traité des membranes de Bichat* (1800)) كلمة نسيج Tissu هذه تستحق منا أن نقف عندها. تأتي كلمة Tissu من tistre وهو شكل بدائي للفعل Tisser. إذا كان لفظ خلية cellule قد بدا لنا مشحونًا بدلالات ضمنية من العينة العاطفية والاجتماعية، فإن لفظ Tissu أقل شحنًا بتضمينات خارج - نظرية - extra .théorique

الخلية تجعلنا نفكر في النحلة وليس الإنسان. أما النسيج فيجعلنا نفكر في الإنسان وليس العنكبوت، فالنسيج هو صنيعة الإنسان بامتياز» (*معرفة الحياة La Connaissance de la vie*, p.64 - 65)، انظر أيضًا ماركس Marx:«نقطة انطلاقنا هي العمل بشكل ينتمي حصريًا إلى الإنسان، إذ يقوم العنكبوت بعمل شبيه بعمل النساجون، كما تبدي النحلة مهارة في بناء خلايا الشمع أكثر حذقًا من المعماري، ولكن ما يميز حينئذ أسوأ معماري عن النحلة الحاذقة الخبيرةهو أن المعماري يبني الخلية في عقله قبل أن يحققها في المَنحلة. في هذه الحالة الأخيرة فإن النتيجة التي يؤول إليها العمل توجد مُسبقًا على المستوى الفكري في خيال العامل، ليس فقط لأنه يريد أن يحدث تغييرًا في شكل المواد الطبيعية بل أيضًا لأنه يحقق في آن هدفه الخاص الحاضر عنده على مستوى الوعي وهذا ما سوف يحدد - بوصفه



قانونًا - نمط حركته التي ينبغي أن ترتبط به إرادته». *رأس المال*، Socrate, p180 - 181 *Le Capital* , L. I, sect,3,ch.VII

50 - «حول هذه النقطة إذن، علم الخلايا التجريبي قد صححا مفهوم البنية العضوية المرتبط بشكل حميمي - بحسب كلود برنار - بالنموذج الاجتماعي والذي لم يكن - في المجمل - سوى استعارة». «الكل والجزء في الفكر البيولوجي». في *دراسات في التاريخ وفلسفة العلوم*، ص 332.

51 - انظر *معرفة الحياة*، ص 22 - 23.

52 - من وجة نظر بلاغية صرفة، كونديا ك يبدو صارمًا إزاء الصور التي يستخدمها أفلاطون (« أكبر الفلاسفة وأكبر البلغاء») لوصف الجسم الإنساني الذي جعله «وحشًا يفلت من الخيال»؛ خاصةً عندما «يقول أن الدم هو غذاء اللحم، حتى

- كما يستدرك - أن كل الأجزاء يمكن لها أن تتلقى طعامها، فقد حفرت، كما في حديقة، عدة قنوات حتي تتدفق كل جداول العروق من القلب كما تتدفق من نبعها، وتتمكن من تجري في هذه المسارات الضيقة للجسد الإنساني» في مقابل هذا النص وضع كونديا ك ست أبيات لروسو، ثم علق عليها بما يلي: «الزهور التي تتضاعف على فرعها الريان بموجة صافية تشكل صورة جميلة لما يمكن لحب المجد أن يغرسه في روح سامية » (*عن فن الكتابة*) *De l'Art d'écrire*,L.2,ch.IV

53 - لوترريامون *Lautréamont*, ed.Corti,1939,nouv.ed.1956,p.54 - 55

يسمح لنا النموذج الانعكاسي هنا بالتعرف ليس فقط على التوافق التركيبي للاستعارات، بل أيضًا وبخاصة، على الوحدة الأصلية والنهائية لموضوعها، مركز موقدها الدلالي. البرهان على ذلك هو رائع إلى حد بعيد: تعدد الصور (صور النار والتي بها امتثل هذا العلم الاستعاري للنظر) التي تحيل، عند التفكير فيها، إلى بؤرة الصورة ذاتها («صورة وحيدة وهي ذاتها»): لكن الأمر يتعلق بالنار الخفية «التي لا نراها والتي تتطلب بالتالي استعارات». هذا الـ«بالتالي» يعني: أن ما لا يُرى يتطلب استعارة، هذا أمرٌ مفروغٌ منه، لكننا إذا تتبعنا هنا هذا معادلة التماثل هذه (النار المُغطاة=ما هو خفي=حياة)، فإن كل الاستعارات سوف تكون هي أيضًا استعارات الحياة، مثل موقد النار المستتر في كل الاستعارات. استعارات الطبيعة Physis، النبع واستعارة الاستعارات، دوران المعنى الذي لا يجعلنا نتقدم كثيرا ولكنه يرتد إلى استعارة التي الهو نفسه هذه والذي أصبح ظله الآن مألوفًا بالنسبة لنا. لذلك قد ألححنا فيما سبق على الضرورة التي تربط على نحو متسلسل قيم الحياة، من استعارة، ومن استعارة استعارة. «إذن العقل حر من أجل استعارة الاستعارة. إلى هذه النتيجة نصل في كتابنا الجديد *التحليل النفسي للنار Psychanalyse du feu*. لم يكن انخراطنا في تأمل طويل لنص لوترريامون يستهدف في نهاية المطاف إلّا تحليلًا نفسيًا للحياة» (ص155). ينبغي لنا أن نتعرف هنا على القواعد الإجبارية الدقيقة لبرنامج هذا التحليل: احترام»الأرواح الشعرية الحساسة» التي «تنفعل بذاتها» لامنطقية الاستعارات والتي قضُي بها منذ أمد طويل (من أرسطو حتى كونديا ك وهيجل)، كما هو حال إرادة عدم «تقييد الحرية الشعرية» أو «إبداع الشاعر».



54 - *التحليل النفسي للنار* 14 - *Psychanalyse du feu*, p213

55 - *الجلسة المزدوجة* La Double séance,II, in *La dissémination*

56 - في المُختصر الجغرافي قد تمت الإشارة بطيقة عامة على الطريق الذي يسلكه المؤرخ للعالم. الشمس تشرق من الشرق، الشمس هي النور والصلة البسيطة والعالمية بالذات نفسها، إذن، بالعالمي في ذاته. هذا النور في ذاته عالمي بوصفه فردًا، بوصفه ذاتًا هو الشمس. كثيرًا ما وصفنا حال عقل الإنسان الذي يرمق تسلل النور في الفجر وبزوغ الشمس التي تشرق بجلالها. صورة كتلك تثير الانفعال والإعجاب والنسيان اللانهائي للنفس ذاتها في غمار الضوء الوليد. ومع ذلك بمجرد أن ترتفع الشمس في كبد السماء سرعان مايخبو هذا الإعجاب، وتتوجه النظرات شيئًا فشيئًا صوب الطبيعة وصوب الذات نفسها. إنه نوره الخاص ذاك ما يريد العقل النظر إليه، وهكذا سوف يمضي العقل إلى الوعي بالذات. وبدلًا من إعجابه الأول غير النشط سوف تحل الحركة وإبداع العمل المُستمَد من منابعه الخاصة الحقيقية. وفي المساء، يكون قد شيد بناءً مكتملًا، ومن ثم سوف تكون لديه شمسه الداخلية، شمس وعيه الخاص، شمس مخلوقة بفضل عمله هو، والذي سوف يقدره بأكثر ما يبجل الشمس الخارجية. وفي بنائه الذي شيده سوف يوجد العقل في مواجهة العقل في إطار ذات الرابطة التي وجد نفسه فيها في البدء في مواجهة الشمس الخارجية.، ولكن هذه الصلة سوف تكون حرة، لأن هذا الشيء الثاني هو عقله هو الخاص. مثل هذه الصورة تنطوي على المدار الكامل للتاريخ، اليوم العظيم للعقل، والعمل الذي ينجزه في تاريخ العالم.

«التاريخ العالمي يسير من الشرق على الغرب، لأن أوروبا هي حقيقةَ المُنتَهى، وآسيا هي مبتدى هذا التاريخ. بالنسبة للتاريخ العالمي يوجد شرقٌ بامتياز على الرغم من أن الشرق يكون بالنسبة لذاته شيئًا نسبيًا تمامًا: في الواقع على الرغم من أن الأرض تشكل كوكبًا، فإن التاريخ لا يصف لنا الدائرة التي تحيط بها، فلديه بالأحرى واحدة محددة هي قارة آسيا. هنا نشرق الشمس الخارجية الفيزيائية الطبيعية، وفي الغرب تغيب، لكن في الغرب تشرق الشمس الداخلية للوعي بالذات التي تسطع ببريقٍ أسمى. التاريخ هو التعليم الذي نمر به من تحرر الإرادة الطبيعية إلى العالمية والحرية الذاتية». هيجل، *العقل في التاريخ*، ترجمة فرنسية بابايونو Hegel. *La Raison dans l'histoire*,tr fr, Km Papaionnou.

57 - روسو، *مقال حول أصل اللغات*،

Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, ed. par Ch.Poret, (Ducrot),p.45 et p41.

انظر أيضًا، على سبيل المثال، كونديياك، *مقال عن أصل المعارف الإنسانية*،

Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*,II,1,ch.X § 103

وعن كل *المنطق La logique*: «إن نشوء وتوالد الأفكار وقوى النفس ينبغي لها أن تكون محسوسة في اللغات (اللغات الأولى الدارجة)حيث عُرف أول تقبل للكلمة، وحيث وَلَّد التماثل كل الكلمات الأخرى. كنا نجد في الأسماء أفكارًا تفلت من المعنى، وأسماء الأفكار المحسوسة ذاتها من أين تنبع؛ وبدلًا من أن نراها بوصفها أسماء أعلام لهذه الأفكار، رأيناها



بوصفها تعبيرات مُصوَرة تُظهر أصلها. إذن، مثلًا، لم نسأل أنفسنا إذا كانت كلمة جوهر *substance* تدل على شيء آخر غير *هذا الذي* هو تحت *ce qui est dessous*؛ وعما إذا كانت كلمة فكر *pensée* تدل على شيء آخر غير *وزن* *peser*، *أرجح* *balancer*، *قارن*. *comparer* بكلمةٍ واحدة لم نتخيل أن نطرح أسئلة على وتيرة ما الفيزيائيون اليوم؛ اللغات التي تجيب بشكل مسبق على كل شيء، لا تسمح بطرح الأسئلة، ولم يكن لدينا حينها ميتافيزيقا سيئة. فقد بدأت الميتافيزيقا الحسنة قبل اللغات، وإليها تدين اللغات بأفضل ما فيها. لكن هذت الميتافيزيقا كانت، إذن حينها، غريزةً أكثر منها علمًاز إنها الطبيعة التي تقود البشر على غير وعي منهم. ولم تصبح الميتافيزيقا علمًا إلّا عندما كَفّت عن أن تكون ميتافيزيقا حسنة». (Seconde partie, ch. IV). انظر أيضًا فونتانييه، مرجع سابق، ص 157.

58 – هيجل، *علم الجمال* *Esthétique*,II, 1,ch. III b, III a.

59 – انظر بصفة خاصة، علاوة على النصوص المعروفة جيدًا لباتاي Bataille، بعض «الكتابات الأولى» التي جمعها هولييه D.Hollier في الجزء الأول من *الأعمال الكاملة* *Oeuvres complètes* ,tome I, Gallimard, 1970: «الشرج الشمسي» «L`Anus solaire»، «لغة الزهور «Le langage des fleurs»، «التشويه القرباني للأذن المقطوعة لفان جوخ La Mutation sacrificielle de l`Oreille coupèe de Van Gogh»، «المادية الوضيعة والغنوصية Le bas matérialism et la gnose» «الشمس العفنة» Soleil pourri، «الأجساد السماوية» Corps célestes الخ.



Qual Quelle(*)

مصادر فاليري

ألقيت هذه المحاضرة في 6 نوفمبر من عام 1971 في جامعة جون هوبكينز Johns Hopkins بمناسبة مرور مئة عام على ميلاد فاليري. وأنا أدين بقراءتي لفاليري Valéry واكتشافي لكتابه الكراسات لأعمال ميشيل لوشانتر Michel Lechantre، ومن ثم كانت هذه الصفحات مهداة إليه بالطبع.

(*) يعارض دريدا بهذا العنوان الغريب كتاب فاليري بعنوان Tel quel ومعناه «بوصفه كذلك» ولا يخفى على القارئ ما في عنوان فاليري من تثبيت أو تأكيد يضعه دريدا في مقاله وفي معارضته البينة لفلسفة فاليري في بحثه موضع تساؤل مستخدمًا - وهي كلمة لا توجد في اللغة الفرنسية - qual بدلًا من quel وهي علامة استفهام بمعني: أي؟ مع ملاحظة ان quelle هي أيضًا مؤنث علامة الاستفهام أي، بمعني أية، وذلك إذا وردت مفردة، أما إذا كانت مضافة إلى telle: أي telle quelle فمعناها هو « بوصفها كذلك». وبما أن ما يضعه دريدا هنا هو مفهوم الكتابة عند فاليري وهي كلمة مؤنثة، فقد اختار التأنيث quelle لمعارضة quel الواردة في عنوان كتاب فاليري، وسبقها بالكلمة Qual التي هي من حيث الجناس الصوتي تتوافق مع tel وتنفيها في آن في جناسها الصوتي مع quelle الاستفهامية.

انظر أيضا التفسير الفلسفي الذي ذكره آلا ن بوس لهذا العنوان في ترجمته الإنجليزية لكتاب هوامش الفلسفة لدريدا طباعة جامعة شيكاجو بالولايات المتحدة الأمريكية عام، 1983، ويعود بوس بهذا العنوان إلى هيجل وذلك في الهامش رقم 12 من ص 284و285 من الترجمة الإنجليزية.




مكتبة
الفكر الجديد

أشير أولًا إلى انقسام ينبغي إبرازه في البداية.

«مصادر فاليري» أليس هذا عنوانًا لدراسات دارت حولها الرسائل الجامعية؟. وهو ربما ما يسميه المؤرخون بالمؤثرات التي تؤثر في مؤلف ما. لن نمضي في مسارنا في هذا البحث لنصل إلى «المصادر» الخفية أو الأصول القريبة أو غير المباشرة التي تم تخمينها أو التحقق منها والتي أثرت على «أعمال» بل على «فكر» فاليري، أو تم بموجبها تناول جذاذاته. لقد نبهنا فاليري نفسه إلى هذا الأمر من قبلَ بقوله: بالنسبة للنظام الحاكم لما يُكتب هنا، سوف يثرثر «الخطاب التاريخي» حول موروث وقراءات واستعارات ودوافع نابعة من السيرة الذاتية. وسوف تتضاعف المصادر إلى ما لا نهاية.، ولكن شأنها في ذلك شأن العديد من «مصادر الأخطاء والقدرة على التزييف»[1]. أما نحن فلن نلقي بالا، كمؤرخين إيجابيين، إلى كل ما كان له أن يفد على النص من *خارجه*.

ولكني، أشير إلى هذا الإنقسام، حين أتفحص الأمر من منطقة خارج المركز، ووفق دورة مختلفة، ألا وهي منطق هذه الكراهية لبعض المصادر. لماذا لا نستفهم عن منطقة خارجية أخرى، لماذا لا نتساءل عن تلك المصادر المُستبعدة من قبل فاليري، هذه المرة: تلك المصادر التي لم يستطع فاليري بالأحرى أن يستوعبها إلّا من طرف، كما لو كانت بريقًا خاطفًا، موجزًا بالأحرى، في برهة تتعرف فيها الذات على ذاتها أو تنعكس على ذاتها، لتتحول خلسة عن هذا البريق بسرعة وحيوية وحسم وفق انعطافة تحتاج إلى فيض وصف منذ تأمل نرجس لذاته في تلألؤ الماء. لن نحلل هنا هذه الانعطافة إلّا عند المنطقة التي تُركَت فيها إشارات دالة عليها في النظام النصي لفاليري، إشارات مثلها مثل حفيف منتظم مبثوث في كل صفحة. وستكون أسماء الأعلام مثلًا كنيتشه وفرويد حاضرة هنا.

كان لنا أيضًا أن نتوقع، تحت هذا العنوان، قراءة لقصيدة النثر «مديح الماء» Louanges de l'eau الذي كان فاليري قد وضع مقدمة في عام 1935، للمجموعة التي



تضمها، وعنوانها «ولاء للنبع بيرييه» Hommages à la Source Perrier[2]

هل نأخذ على الأكاديمي إفادته من المصادر التي وجدها هكذا أكثر من مرة طوع قريحته، ما من درس أخلاقي أو سياسي يمكن له أن يرد هنا إلّا وقد تعرف فاليري Valéry بلا ريب على مقدماته المنطقية مسبقًا. مبكرًا جداً وعلى أثر مالارميه Mallarmé، قام فاليري بتحليلٍ للقانون الذي يحكم التبادل بين قيم اللغة، قيم الفلسفة أو الأدب مثلًا، وبين قيم الاقتصاد السياسي. لقد عقد فاليري في «*مذكرات شاعر*» مقارنة بين الاضطراب العصبي في الأدب والاضطراب العصبي في البورصة [3]. والدعوى التي نقيمها ضده هنا لا تتعلق بهذا الأمر فحسب بل تمسّ أيضًا هذه «المعتقدات... التي، ببراءة وسرية، تكون قاتلة» (t. I, p. 1129). كان فاليري يعرف أن هذه المعتقدات هي ما يفسر دائمًا «المعنى العميق للمشاحنات العلمية بل والمجادلات الأدبية» (نفسه).

ولكننا - وأشير هنا أيضا للشقاق وأضاعفه - لن ننسى « مديح الماء». كان فاليري متظاهرًا بالأحرى بالتخلي عن خطاب ذي مضمون خفي تحتي، وسوف نرى ربما أن مثل هذا الخطاب سوف يبزغ مرة أخرى هو نفسه أو مختلفًا تمامًا بعد مروره ببعض الحيل. إذ يتطرق فاليري، من قبل، لـ« غار الحوريات ونبع الماء»... «وهما يشيران إلى النقطة المقدسة التي عندها تحط الحياة وتتلفت حولها». وهو يصرح أيضًا بأن ماء النبع يمسك بالشجرة لتمضي في مسيرتها ويقول: «تأمل النبتة، وأبدي الإعجاب بالشجرة الكبيرة، وتبصرها في نفسك وكأنها نهرًا منتصبًا يتدفق في أجواء السماء، ليس إلا. إن الماء يتقدم بالشجرة لملاقاة النور». النبع له «شكل الحبيب» الذي يخترق الشجرة ويشقها في معراجه إلى السماء. على مدار كل تعبيراته التي لا تحصى عن الشجرة، «شجرة الزان العُليا»، كان فاليري يعتد بـ«شجرة عمياء»، ثم بـ«شجرة نواحة»، «ثمة شجرتان توجدان في نفسه» [4]

في اللحظة التي تكون فيها الشجرة مروية أي مخترقة، ومن داخلها منفرجة منشقة عن ذاتها، متيحة بذلك للنبع البسيط قطعه لها. هنا يبدأ حلم النبع. الانقطاع عن النبع كما تتنبأ قصيدة «مديح الماء» هو ترك الذات للتضاعف أو الانقسام بفعل الاختلاف عن الآخر: الكف عن أن تكون أنا (واحد). هنا يصبح فخ النبع: («حان وقت، العطش، النبع وجنية البحر»[5]: من جديد حاضرًا لذاته، عائدًا لذاته، ملاقيًا من خلال نقاء شفافية الماء للسراب الناجع دائمًا عند نقطة البزوغ هذه، عند هذه اللحظة الصماء، ملاقيًا لهذه النافورة أو هذا البئر المسمى بالحقيقة والذي يتكلم دائمًا ليقول أنا: « نعرف جيدًا



أن العطش الحقيقي لا يرويه إلّا الماء النقي. ثمة شيء مبهم وأصيل في توافق الرغبة الحقيقية للجسم مع السائل الأصلي. أن تكون متعطشًا إلي....، فهذا يعني أنك تصبح آخر: أنك تفسد. ينبغي إذن أن يُروَي ظمأك، أن ترجع عودًا على بدء، أن تلوذ بما يقتضيه كل حي.

اللغة نفسها مليئة بمدائح «الماء»، نحن نقول «إننا نتعطش للحقيقة»، ونتحدث عن ترقرق «شفافية الخطاب». وعندما يختتم فاليري قصيدته بـ«أنا أعشق الماء» التي تشتبه، يلتبس الأمر علينا، بدعاية سطحية، نجده لا يتكلم إلّا عن الكلام، وإنه يلح على هذا الممر الذي يدفع بالماء إلى الفم ليولد الخطاب والدعاء والرُقية.

ما مصير مجرى النبع حين يصبح خطابًا؟ وماذا عن هذا التحول إذن؟

إذا ما تركنا أنفسنا للحماسة، فسوف نندفع باسم المنابع صوب موضوع الماء، صوب علم دلالة ذي طابع ظاهراتي أو صوب علم نفس المِخْيَال المادي، وكلا العلمين مفتونين بالوحدة، أو بالأخص بالوحدة الأصلية لمعنى أو موضوع يسيل من النبع ويتلبس أشكالًا وتعديلات وتنويعات في خطاب ما. مثل هذا التحليل لن تنقصه المادة في تصفيته تقريبًا، لكل نص فاليري، وذلك من خلال تتبعه الساذج، في هذا النص، لخط «الماء المتعدد الأشكال» الذي ينبع من عند عين الماء» ليصب في البحر، بلا رجعة، أكبر كمية من الماء» «[6]. عند فوهة المصب سنجد أيضًا نبع بول فاليري نفسه، فهو غالبًا ما يفسر نفسه بقوله «لقد ولدت في ميناء».

دون أن ندعي التوغل فيما هو أبعد من هذه القراءة الموضوعية والدلالية، سنحاول بالأحرى أن نعقِّد على نحو تجريدي مسألة المعنى أو الموضوع، ومسألة ما يطرأ على النص بوصفه نصًا، حين ينقسم فيه النبع ويتبدل إلى الحد الذي لا يلاقي فيه وحدة أعماقه قط، وحدة لم ولن تكنها أبدًا بالمناسبة. مكررين إجمالًا مسألة النقد، سوف نصل بمسألة المعنى، وهي شديدة الإلحاح والضرورة لدى فاليري، إلى نوع من عدم انسجام النبع: هناك أولًا منابع للماء، فالنبع عبارة عن آخر ومتعدد. ولكننا ربما بهذا التكرار نتهيأ لإفساد تسميم قضية المعنى، ولتقدير الثمن الذي كان على فاليري أن يدفعه ليشتري لدرجة ما وبطريقة ما، الانحطاط الذي كانت عليه، ثمنٍ مبرر برغبة فاليري في إضفاء قيمة وسلطة للمعنى. تكرار لفاليري بلا شك، ولكن، حلقة هذا التفكير ربما لن تُقفل. أو على الأقل لن تواتينا ثانية على الأقل حيث ننتظرها، عند أصلها، قبل أن تترك بعض السم الفلسفي قليلًا، تصاب به وتصيب: إنه مشروع ثعبان



وسط الشجرة يخرج لسانه ذا الحد المزدوج، وفيه السم الذي وإن كان بخسًا يظل بعيدًا عن حكمة سم الشَوْكرَان.

نتوء:

لم أعاود قراءة فاليري منذ زمن طويل، لقد كنت بعيدًا عن قراءة كل أعمال فاليري منذ أمد، ومازال الأمر صحيحًا حتى اليوم. ولكن بمعاودة الاطلاع على النصوص التي كنت أظن أني أعرفها واكتشافي لنصوص أخرى، خاصة في «الكراسات»، كان من الطبيعي أن أتساءل بعد ذلك فيما تغيرت علاقتي بهذه الأعمال؟ وأين تم هذا التغيير الذي منعني، على نحو ما، من الوقوف على مواطنه؟ وعلام يدل ذلك، الآن وهنا؟ سؤال عادي، أنه حلقة أخرى في شكل هذه العودة إلى المنابع التي ابتليت بها دومًا بلاغة الاحتفاء بأعياد الميلاد: فاليري بعد مائة عام، فاليري بالنسبة لنا، فاليري حاضر، فاليري اليوم، فاليري حيًا، فاليري ميتًا، دائمًا هي الشفرة نفسها. لأية قوانين يخضع الإحياء، إعادة الاكتشاف، الحذف أيضًا، الاستبعاد أو إعادة التقييم لنص نريد بسذاجة الاعتقاد، عن ثقة في توقيع أو مؤسسة، بأنه قد ظل النص نفسه مطابقًا دومًا لنفسه؟ هل نحن إزاء «مُدونة» في مجملها تظل هويتها في ذاتها أقل عرضة للتهديد من هوية الجسد الخالص؟ ما الذي ينبغي أن يكون عليه نصٌ إذا استطاع من ذاته وعلى نحو ما أن يدور ليلمع ثانية، بعد كسوف، بضوء مختلف في زمن ليس زمن منبعه المنتج له (هل هو دوما نبع معاصر؟)، حتى يعيد مرة أخرى اندفاعة الماء هذه بعد عدة وفيات، ومن ضمنها وفاة الكاتب، وأشباح العديد من الأصوات الخامدة؟ كان فاليري مهتمًا أيضًا بقوة التجدد. كان يعتقد أن ذلك - هذه الإمكانية المتاحة للنص في أن يمنح (يمنح نفسه) عدة أزمنة وعدة حيوات - يُحسب. أقول أن ذلك يُحسَب: مثل هذه الحيلة لا يمكن لها أن تُدَبَر في مخ كاتب، اللهم، ببساطة شديدة، إلّا إذا وُضِع هذا الكاتب مثل عنكبوت تائه قليلًا ومنزويًا في ركن من أركان شبكته. وسرعان ما تصبح الشبكة غير مبالية بالحيوان - النبع، والذي يمكن له على الأرجح أن يموت دون حتى أن يفهم تمامًا ما قد حدث. بعد ذلك بأمد طويل، سوف تأتي حيوانات أخرى أيضًا لتقع في فخ الخيوط، وللفكاك منها، سوف تتأمل المعنى الأول للنسيج، أي للفخ النصي والذي يمكن لاقتصاده أن يترك دائمًا لحاله. ذلك ما نسميه بالكتابة، هذه الكتابة تُحسب، كان فاليري يعرف ذلك. وبالعودة إليه، على النسيج الكرتوني الهائل والذي حرفيًا يحمل



توقيعه، قلت لنفسي أن للكتابة، ولا ينطبق ذلك فقط على شكل كراساته، أكثر من عودة مؤكدة. على افتراض طبعًا أن العودة لن تكون أبدا مؤكدة، وهذا هو بالضبط ما سيكون موضع تساؤل كما سوف نرى.

في حساب هذا الاقتصاد، وحتى تسير الأمور، هناك كلمة لفاليري ألا وهي الثمن المدفوع الذي يتم التفاوض عليه مع الموت، مع هذا الذي يقطع «العمل» عن منبعه («لا يوجد إذن مؤلف قط»)، ويثبت له منذئذ مدة للبقاء هي بالضرورة سرية ومتقطعة. أستعير هنا هذه الصفات من فاليري. عندما يحلل فاليري ما يضع برنامجًا لمدى بقاء الكتابة وعودتها، فهو لا يفعل ذلك أبدًا كنهاية للعبقرية أو المعنى أو القوة، وإنما «كتطبيق للقوة»[7].

كيف يتم التفاوض - وينحل - حول عودة المنبع؟

لنكرر السؤال: هل كان المنبع موضوعًا بالنسبة لفاليري؟ يبدو عدد كبير من القصائد والتحليلات والتأملات والملاحظات راجعة بانتظام إلى المنبع، كعودة إلى موضوعها المبدئي. يوجد هنا ما هو أشبه بالفيضان. وتتيح لنا هذه الغزارة الموضوعية، حتى تجعل الاستدلال عليها ميسورا جدًا، الكشف من جهة ما عن خطأ ما. إذ ينبئنا التكرار والمعاودة هنا، وربما دائمًا، أننا لا نمس موضوعًا ولا حتى موضوعًا رئيسيًا، يدل الإلحاح القسري الذي يقود صوب منطقة بعينها على أن هذا الموضوع لا يمكن له أن يصبح موضوعًا أو مقامًا لبلاغة: فهو يستعصي على أي تقديم، على أي تمثيل. لا يستطيع الموقع أن يوجد هنا، حاضرًا، ماثلًا للنظر، مواجهًا له. فهو لا يشكل أبدًا وحدة حاضرة أو خفية، ولا موضوعًا أو ذاتًا داعمة، بحسب دعوى أو مقام الموضوع، لنظام من التنويعات والتعديلات والتحولات التي يظل معناها أو محتواها الجوهري في العمق مطابقًا لنفسه.

سيكون المنبع، إذن، بالنسبة لفاليري، هذا الذي لم يستطع أبدًا أن يكون موضوعًا. وإذا ما أصررنا على اعتباره كذلك، ألا ينبغي، على الأقل، أن ندقق من زاوية أو عبر ثنية لنرى أنه موضوع ما لم يتح نفسه للتموضع.

ذلك أن النبع لا يستطيع أن يجتمع في وحدته الأصلية. لأنه - أولًا - ليس لديه معنى حقيقي.

ومع ذلك، إذا ما كان لكلمة ما معنى حقيقي، أليس هو ذاك؟



نحن متأكدون تمامًا من معرفة ما تعنيه كلمة نبع قبل تدخل كل هذه الاستعارات التي لاحظ فاليري دومًا عملها.

أليس النبع هو الأصل، هو نقطة التشكيل أو بالأحرى نقطة انبثاق مجرى الماء، الجدول، النهر؟

ما من شيء أكثر ألفة لنا من الماء، ولا أكثر ألفة أيضًا من الأرض مع الماء التي تترسخ هنا أو هناك وتنحل عند هذه النقطة من الماء - تركيب غير محسوب - التي نسميها بالنبع: origo fontium.

ولكن هذا المعنى المدعو بالحقيقي لا يمكن أن يظهر لنا في عنصر ألفته إلّا إذا كنا مسبقًا نعرف، أو كنا مسبقًا نعتقد أننا نعرف، بشكل شديد الحميمية، وعن قرب ما نفكر فيه عندما نقول أن النبع هو أصل مجرى الماء. هل يمكن لنا - بدون تواطؤ ما خالد مع معنى كلمة أصل ومع المعنى العاري لكلمة أصل بصفة عامة - أن نتطرق لهذا الأصل المحدد الذي هو نبع، ميلاد مجرى ماء، طبيعته، أي معناه المسمى بالحقيقي والوحيد لكلمة نبع؟ ينبغي إذن، أن نفهم مسبقًا معنى كلمة أصل حين تدل على شيء آخر غير تدفق مجرى ماء، وذلك حتى نصل لما كان، مع ذلك، مقدمًا لنا بوصفه المعنى الحقيقي لكلمة نبع. ينبغي أن نثبت ما تعنيه كلمة origo، وما فيها من معنى الأصل أو النبع بصفة عامة، من معنى الانطلاق أو البدء لأي شيء بصفة عامة، بل الانطلاق بوصفه مطلقًا والانبثاق الذي حُلَّ من أي تحديد، وذلك قبل العودة إلى ما يظل مع ذلك المعنى الحقيقي لكلمة نبع: أصل مجرى الماء، نقطة انطلاق الماء. هذه عبارات قريبة جدًا من التحول، على نحو ليس مصادفةً البتة، إلى صور الجفاف والسلبية والانفصال.

لا ينبغي إذن أن نندهش إذا ما كان العموم (الأصل بصفة عامة) يصبح متواطئًا مع الاستعارة، وإذا ما كنا نغترف من المجاز ما يكونه المعنى الحقيقي، أو ما يُعطىَ بوصفه المعنى الحقيقي.

ولكن ما الذي نعنيه بـ«يُعطىَ» و«بوصفه» حين يتعلق الأمر «بالمعنى» الحقيقي؟

المعنى الحقيقي مشتقٌ من الاشتقاق، المعنى الحقيقي أو المعنى البدائي (لكلمة نبع، مثلًا) ليس ببساطة النبع وإنما الأثر المنفي لدورة، لعودة والتفاف. يأتي النبع في المقام الثاني بالنسبة لما يبدو أنه يظهره، بما يسمح بقياس المسافة بينهما وانطلاقة أخرى. النبع نفسه هو الأثر لما يمثله كأصل. ليس لدينا الحق البتة في التظاهر



باستيعاب، كما تظاهرت بذلك للتو، المعنى الحقيقي والمعنى البدائي. علينا، إذن، أن نستوعب ألا يكون الحقيقي هو البدائي، وألا يكون هذا الحقيقي عند النبع، هذا ما سوف يتيحه فاليري للقراءة.

لقد بعث فاليري، عرضًا، الحيوية في جدل شغل الخلط بين البدائي والحقيقي فيه مكانًا في تاريخ البلاغة التقليدية. لن نستمع، هنا، للنبع نفسه لنعرف ما هو أو ما الذي يعنيه: وإنما سوف نستمع بالأحرى لدورات، لاستعارات تمثيلية، صور، استعارات، كما نشاء، كنا قد حولناها لنفقد أو نعثر فيها عما سيرتد دومًا لنفسه.

ثمة ما يُشار إليه غالبًا عند فاليري بوصفه نبعًا: أصلًا مطلقًا يتخذ في البداية شكل الأنا، «الأنا الأكثر عراءً»، الأنا النقية بوصفها عنصر أحادي ورتيب للوجود نفسه في العالم، عنصر ملاقي لنفسه ثانية وفاقد لها ثانية بنفسه». هذه الأنا «تسكن للأبد معنا» مثل «دوام أساسي لوعى ما من شيء يسنده » (t. I, p. 1228. ما من شيء في العالم، ما من شيء على الأقل يُقدم في العالم، أو يظهر في العالم بوصفه ظاهرة أو موضوعًا أو شيئًا، دون أن يكون أولًا موجودًا من أجل الأنا، من أجل أنا (واحدة). ما من شيء يعود إلى العالم إلّا كما كان عند الافتتاح، في أصل العالم نفسه: أصل العالم الذي ليس سبب وجوده وإنما أصل حضوره، ونقطة النبع التي من عندها كل شيء يتخذ معنى ويظهر ويرتسم ويُقاس. كل شيء، أي كل ما ليس أنا. يوجد اللا - أنا من أجل الأنا، ويظهر كأنه لا أنا بالنسبة للأنا، من عند ومنذ الأنا. كل شيء وهذا يعني أن الأنا، وهي استثناء وشرط لكل ما يظهر، لا تظهر. وبما أنها ليست البتة حاضرة إزاء نفسها، فالنبع يوجد بالكاد. فهي لا توجد هنا من أجل أحد. ولأن ما يسميه فاليري هنا الأنا النقية، ويسميها الفلاسفة الإيجوego أو الأنا المتعالي ego transcendantal ليست «الشخص» وليست الأنا أو الوعي التجريبي عند علماء النفس. إنها نبع «غير قابل للتسمية»، و«غير قابل للوصف». نبع ليس لديه في الواقع أية خاصية محددة له بما أنه ليس في العالم ولا يقدم نفسه أبدًا.

هذا الاختفاء الذي لا ينتهي، يحاصره فاليري، يقاومه بالأحرى في مقالة - ضمن أخرى - بعنوان «ملاحظة واستطراد» بشان «ليونارد دافينشي»: « ليس **شخصه** العزيز عليه هو ما يرفعه [ليوناردو دافينشي] إلى هذه المكانة العليا، بما أنه يتخلى عنه وهو يفكر فيه، ويحل محله **الأنا الفاعلة غير القابلة للوصف**، التي لا اسم لها ولا تاريخ لها، لا هي محسوسة أكثر ولا هي أقل واقعية من مركز خاتم أو نظام كوكبي، ولكنها ناتجة عن كل، أيًا كان هذا الكل...» (t. I, p. 1228 التشديد من عند فاليري).



النبع عبارة عن ناتج. وهنا كان يمكن لنا أن نستفز فاليري بلا شك (أنا أستعير منه هذه الكلمة لأسباب سوف أفشيها فيما بعد) إذا ما ذكرناه بأن أطروحته - الأصل بوصفه نتيجة - هي هيجلية خالصة، وأنها تجمع جوهر الجدلية التأملية وتقدمها على أنها أطروحتها الخاصة.

لم يكتب هيجل هذه الأطروحة باللاتينية مصادفة (Der Anfang ist das Resultat) (البداية هي النتيجة) في بداية المنطق الكبير. وفي كتابه *الهوية والاختلاف* يحلل هيدجر أيضًا انطلاقا من هيجل هذه القفزة (resultare,resilire,resalire) من الأصل إلى النتيجة، وهذه الأطروحة المؤسسة في الطفرة أو في الارتداد التأملي ورد الفعل التأملي (Ruckprall)

هكذا تُختزل الأنا النقية، منبع كل حضور، في نقطة مجردة وفي شكل نقي مجرد من أي سُمْك أو عمق. شكل بلا خاصية، بلا صفة، بلا ملكية، بلا مدى يمكن تعيينه.

ليس لهذا النبع إذن أي معنى حقيقي. ما من شيء ينتمي إليه مما صدر عنه. نقطة ماء - تلك التي ينبع منها. ليس للنبع إذن من اسم حقيقي. إنه - هو - ضمير الـ(أنا)، الذي هو من العالمية والتجريد بحيث لا ينوب، ولا يوضع محل أي اسم علم لشخص ما على وجه الخصوص. إنه ضمير عالمي، ولكنها عالمية فريدة بحيث تظل دومًا، وبحق، فريدة. وظيفة هذا النبع الذي يُسمى *أنا* توجد تمامًا في اللغة وخارج اللغة، وظيفة مفرد عالمي. في النص نفسه، يصف فاليري» تعدد المفرد في التعايش المتناقض لأزمنة مستقلة بعضها عن بعض - tot capita, tot tempora - - إنها مشكلة شبيهة بالمشكلة الفيزيقية للنسبية، ولكنها صعبة بما لا يقارن... » (ص 1229). وهو يُسمي أيضا، مثل رجع «لظاهريات الروح». «الأنا، الضمير العالمي، تسمية لهذا الذي لا علاقة له بوجه...».

الذي ليس له علاقة بوجه: نفهم من هذا أنه ليس له علاقة بذات خاصة محددة تجريبيًا بقدر ما له علاقة بنظام يُعَرِف الوجه، الذي سيعاد اعتباره في فقرة أبعد بوصفه نبعًا يمكن له أن يستقبل أيضًا: العينان والفم والأذنان التي تتيح النظر والكلام والسمع. هذه الأنا النقية التي هي نبع، هذا المفرد العالمي لا يرجع إلى الفرد... « وعي نقي» بلا أدنى تحديد نفسي أو فيزيقي، فهو «يُضحي في لحظة بفرديته»(Ibid)، مثله مثل الوعي المتعالي الموصوف من قبل هوسرل، لا يتكون الوعي النقي، بما أنه لا يوجد في العالم، من جسد، وهو أمر بديهي، أو حتى من روح. إن جوهره معصوم مما يمكن



أن يدمر الروح كما يقول هوسرل. النفس هي، في الواقع، منطقة من المناطق التي توجد في العالم (كلية مما يوجد). ولكن وعلى العكس بما أنه لا يوجد في العالم، ولا ينتمي لكلية الأشياء التي توجد، التي تتماسك من أجله وأمامه، هذا النبع ليس بشيء، أو تقريبًا لا شيء. سوف يثبت ذاته، إذا ما فعل، بوصفه إفراط لكل ما يمكن له أن يرتد لنفسه. علاقة لا شيء بلا شيء، وهذه العلاقة هي بالكاد علاقة.

تخيلوا الإله في لاهوت سلبي يحاول أن يصف نفسه، أن يُحس من خلال قضبان خطاب محدد؟: سوف يمحو نفسه تقريبًا. «أخيرًا هذا الوعي المُتحقق بما أنه مجبر على أن يتحدد بكل الأشياء وبوصفه فرط المعرفة حول هذا الكل، إذن ينبغي عليه من أجل أن يؤكد ذاته أن يبدأ بأن ينفي إلى ما لا نهاية لانهائية العناصر، وأن يستنفد موضوعات قدرته دون أن يستنفد هذه القدرة ذاتها، إنه، إذن، مختلف عن العدم (t. I, d'aussi peu que l'on voudra .p. 1224).

هذا النبع غير قابل للانطباع ببصمة أية صفة، خفي على كل تنبؤ، وعصي على الانتساب لأية خصوصية. ويمكن لهذا النبع أيضًا أن يتواءم طوعاً والتحديدات الأكثر تناقضًا له. يعرف فاليري مثلًا للنبع وجودًا ما. ولكن ذلك لكي ينفي عنه كل حضور أو شبه، تقريبًا بالكاد هذه التي تطبع بإيقاعها المنتظم اللعبة التي تجرده من حقوقه، حاكمةً بهذا التجريد، تخلط المتناقضات وتلغي كل ملائمة أنطولوجية. يتعلق الأمر «بما يؤسس على نحو ما كل انماط المقولات، ما يوجد وما لا يوجد» (t. I, p. 1254) هكذا، هذه الأنا ليست الفرد، إنها تقريبًا لا شخصية، شديدة القرب من كونها لا – أنا. هذا الوعي الذي لا يستطيع أن يرسي نفسه، ولا أن يقف مواجها لنفسه، ولا أن يصبح من أجل نفسه أطروحة أو موضوعًا، لا نستطيع حتى أن نقول أنه حاضرٌ من أجل ذاته. هذا النبع الذي لا نستطيع أن نصنع منه موضوعًا ليس إذن وعيًا بالذات، هو بالكاد وعي. ألا يكون بطريقة ما لاوعيًا أو – إذا غيرنا على نحو طفيف الشاهد – مختلفًا عن اللاوعي d'aussi peut que l'on voudra؟ أو شبه لاوعي؟

ليس تحليل الوعي إذن راحة تامة. ولا ينبغي أن نتسرع في لوم فاليري لأنه حدد نفسه في تحليل للوعي. نحن بعيدون عن الانتهاء من أمر الوعي. لقد قال فرويد في مكان ما أن أكثر الأشياء غموضًا في نهاية المطاف هو الوعي.

هذه الأنا التي ليست بأنا، هذا الوعي اللاواعي، هذه الـ«س» العلامة الجبرية التي ليس لديها أو ليست بدقة شيئًا proprement. والتي لا تكون ما يوجد لأنها نقية، والتي



هي إذن غير نقية لأنها نقية، هل يمكن لنا أن نستمر في تسميتها نبعًا؟ النبع يوجد، وهو يوجد في العالم، هو إذن يوجد من أجل الأنا التي نسميها نبعًا. يظل النبع إذن استعارة مَنفَى الأنا. ولكن الأنا التي ستكون استعارة للنبع، بما أنها جوهريًا وبدقة، غير مفصحة، غير مميزة ليست المعنى الحقيقي؟ غير نقية بوصفها نقية فهي ليست بشيء خارج استعاراتها، ليست بشيء دون ذلك الذي ينقلها إلى خارج نفسه ويلقي بها في لحظة ميلادها مثل التدفق الفوار والتكسر - الذي يكون أحيانًا خفيًا ولكنه دائما عنيف - للنبع المنبثق ماؤه خارج ذاته.

وبوصفه كذلك، هذا النبع، في نقاء مائه، يكون دومًا منثورًا خارج ذاته، وليس له علاقة بالذات بوصفه نبعًا. إذا كان الوعي النقي والأنا النقية مثل النبع، فذلك لأنهما لا يستطيعان الرجوع إلى ذاتيهما. في حالة من الفقدان المداهم والدائم للوعي، لا يستطيعان أن يصبحا موضوعات ولا أن يتيحا مكانًا للتعريف الحقيقي أو غير الحقيقي، بل حتى لا يستطيعان منحنا مجازات حقيقية، إذا أمكننا أن نقول ذلك. وربما عنف هذه المجازات التي قال عنها فونتانييه Fontanier أنها «ليست صورًا حقيقية».

ومع ذلك ثمة آثار للموضوعات، للمعنى، للصور. المستحيل ممكن، عن طريق استغلال الالتواء الذي ليس بلاغيًا بعد، لكي يفتح مجالًا للبلاغة ويطويه يلويه. المستحيل ممكن: «النبع» مثلًا، ولكن أيضًا كل ما سيضع النبع موضع المعنى الحقيقي الثاني ليجلب إليه لينسب إليه دورات وإزاحات، بعدًا ومطافًا.

DER SICH AUFHEBENDE URSPRUNG

أو كأس النبع:

ولكن كيف يكون المستحيل ممكنًا؟ كيف يمكن للنبع أن ينقسم بنفسه - وكأن للنبع وظيفة جرثومية - وأن يبتعد بنفسه عن نفسه ليعود إلى نفسه - وهو بوصفه أصلًا نقيًا هو اللامرجعية لذاته؟ وحين يفتتح النبع مساره ويشرع فيه ليفلت من ذاته، هل ثمة استعارة أولى للأصل؟ استعارة هي بدقة أصلية؟ استعارة يفقد النبع فيها نفسه أقل مما يفقدها في استعارة أخرى؟ أو فيها يفقد النبع ذاته أكثر فأكثر ليلقاها أيضًا على نحو أكيد؟ هل نجد في هذا الانبثاق للروح القدس من الأب إلى الابن - اللغة الأفلوطونية تفرض نفسها هنا - أول بزوغ استعارى للواحد الذي هو النبع؟

- ليس للأنا «علاقة بالوجه». ما يرى وما يُرى أولًا وما يتيح نفسه للرؤية، الوجه يرفع



إذن النبع إلى نقلة أولى، في هذه الصورة استعارة أولى ربما تجعل ما لا صورة له ماثلًا للعيان. ربما، ولكن لنتريث.

في النص الذي أرجع إليه هنا، كما في نصوص كثيرة أخرى، النبع (نبع - الأنا يوصف غالبًا بوصفه نظرة، بوصفه بؤرة النظر نفسها. العين تصبح في آن الانفراجة التي تفتح النبع ومادته جوهره، نقطة الانطلاق ونقطة الماء. وسرعان ما تصبح الاستعارة التمثيلية مسرحيةً. كل ما ينفصل عن النبع يعود إليه ناهضًا أمامه بوصفه شيئًا مرئيًا على خشبة المسرح، ليواجهه في الضوء بكل ما يتمثل في الاستعارة التمثيلية وما لا يتمثل فيه لنفسه. هنا يصبح الحضور موضوعًا. وإذا لم يكن لدى النبع أية صورة لنفسه، فهو مثل نظرة مطلقة، دائمًا خارج مدارها يلقي بها على المرئي، فلا تستطيع النظرة أن تبصر نفسها ولا أن تبرح ليلها قط.

لا يستطيع الوعي الخالص إذن أن يمنح نفسه وبنفسه أية صورة، فهو غير قادر على الظهور على المسرح. ولكننا لا نستطيع أن نقول ذلك إلّا إذا كنا قد صنعنا من هذا الوعي - بواسطة صورة قديمة وغير مرئية - عينا ومن هذا النبع مشهدًا. وحتى نجعل النبع يتكلم، وهو ما يظل محظورًا، كان ينبغي علينا أولًا أن نجعله يتكلم بطريقة ملتفة: من خلال مجاز، فنتيحه للنظر ونتيح له النظر. لا يقوم المجاز على الكلام وإنما على النظر أولًا، وعلى نحو أدق: على رؤية غير المرئي، رؤية ما يُقال فحسب، حتى نقول المحظور بلا تبصر به.

هذا هو حلم اليقظة: « الذي يجعلنا نحلم - على نحو ساذج - بمعونة غير مرئية كامنة في ظلمة المسرح، بحضور لا يستطيع أن يتأمل ذاته، محكوم بالعرض المناوئ له، ومع ذلك فإن هذا الحضور يشعر بأن يشكل كل هذا الليل الباهر المُوَجَّه بطريقة لا تقهر لا تغلب لا ترد.

الشرق الذي لا يُقهر، المُتوَجَس منه دائمًا بوصفه كذلك منذ عكسه الغرب. (Orientem Versus) هو مثل النبع لا يمكن أن يكون له إلّا اتجاه واحد، العين تتوجه دائما صوب الاتجاه نفسه، صوب الخارج وكل شيء ينبع من المشرق. إذن التعاسة تكمن في الاتجاه، في الاتجاه الواحد الذي لا يُرد، ولأن للنبع اتجاه فهو ليس له معنى حقيقي يسمح له بالعودة وبالتساوي مع نفسه والانتماء لنفسه. إنه شكل من الطبيعة أو بالأحرى الإله المهدد، المتناقص، العاجز بسبب انتسابه إلى أصله نفسه واستقلال نبعه.



أما بالنسبة لهذه السلبية العاملة والمقلقة للإله السخي المولود من الداخل كرئيس ما، مازلنا تاركيه على الهامش، كان قد تقاسم علمه مع كل صوفية ولاهوت وهيجلية(*).

النص على الساحة الأصلية يستطرد: «ما من شيء يمكن أن يولد، يفسد، يحرز درجة ما، يمتلك لحظةً، مكانًا، اتجاهًا، صورة - إلّا وكان ذلك على هذه الساحة المحددة، التي أحاطت بها الأقدار، والتي بعد أن فصلتها الأقدار عن الكتلة المختلطة الأولية والتي لا نعرف عنها شيئا، كما في اليوم الأول الذي فصلت فيه الظلمات عن النور، عارضت بعضها ببعض وربطتهما على شرط أن تُرى...» (t. I p. 1124 .تشديد من عند فاليري).

ليصبح النبع بدوره صورة، وحتى يمكن لها في آن أن تلتزم بمدار أو بتخيل، وحتى تظهر ويتم تلقيها، وحتى تُرى بوصفها النظرة الأصلية، ينبغي لها أن تنقسم أينما حلت المرآة، في كل مرة يدخل فيها نرجس إلى الساحة في نص فاليري، لا يستطيع النبع أن يتعرف على نفسه بوصفه أثر انعكاس المرآة إلّا بشروده مرتين. المرآة، وهي موضوع آخر يتعذر العثور عليه (لكنه يشيع كذلك مثل موضوع لا وجود له) تجلي دائمًا هذه العملية الفريدة للانقسام المتضاعف التي يحول الأصل إلى أثر والكل إلى جزء. لقد أقرّ فاليري بأن إلحاح السلطة المرآوي بعيدُ عن تكوين الأنا بوصفها ملكية له، فهو سرعان ما يستبعدها ليحرق المرحلة، أو بالأحرى ليتفتت الخيال أكثر مما يتكون.

نظرة الصورة، صورة النظرة، النبع منقسم دائما، محمولًا إلى خارج نفسه: قبل المرآة، لم يكن النبع عائدا إلى نفسه، كان وعيه لايزال نوعا من اللاوعي. وما أن يدور دورة نرجس حتى لا يعود يعرف نفسه قط. لم يعد ينتسب لنفسه البتة. لم يتق نرجس الموت إلّا وهو يحياه، سواء وهو يبتعد عن «النافورة المبجلة» («نافورة، نافورتي، الماء الحاضر في صقيعه...») أو وهو يتحد فيها بجسده الخاص، في لحظة «أقصى الوجود» هذه التي تحب فيها الأنا نفسها موتًا حتى الموت؟

أحب... أحب! ومن ذا الذي يستطيع أن يحب شيئا آخر غير نفسه؟...

أنتِ وحدك، آه يا جسدي، يا جسدي العزيز

أحبك، شيئًا وحيدًا يَقِّينِي الموتى!

....

.........» وقريبًا سوف أحطم، سوف أُقَبِلُ



هذا القليل الذي يقينا أقصى الوجود
هذه المسافة المرتعشة الواهية الورعة
التي تمتد بين نفسي والموجة...
(«شذرات نرجس» Fragments de Narcisse, t. I, p. 126 – 7 – 9, 130)

أمام هذه الدورة المهددة للنبع، والخاضعة للتناقض apotropaique، لا يمكن للرغبة أن تكون بسيطة، عندما يحلل فاليري، عنيدًا، الانقسام المميت يكون هو أيضًا ثابتًا على ظمأه للأصل: إلام ينتهي التحليل نفسه إذا ما كان لا يحلل إلّا ليصعد نحو المبدأ.

إذا ما كان النبع لا يستطيع أن يحفظ ذاته، ولا أن ينظر إلى ذاته، ولا أن يقدم ذاته لنفسه وفق النهار فربما يتيح ذاته للسمع. وإذا ما نقلنا الاستعارة لنكتبه وفق ملامح أخرى للوجه، مغمض العينين ومقفل الساحة، ربما نتيح للنبع العودة إلى نفسه: وفق دورة أخرى، مجاز تمثيلي آخر للأصل، تيار أسطوري آخر من الذات للذات. «في البدء كانت الحكاية الخرافية».

«نرجس يتكلم»، تتحدث القصيدة التي تحمل هذا العنوان عن «صوت الينابيع» وعن صرخة «ذات أصداء» أيضًا. أنا لا أرى نفسي قال النبع. ولكنه يقوله أقل فأقل، ويسمع، إذن أقول إني لا أرى نفسي وأسمع هذه المقولة. أقول لنفسي إني لا أرى نفسي. أقول لنفسي... وقد صرت ربما أنا نفسي ما بين مفعولي المباشر ومفعولي غير المباشر، جامعًا في هذه العملية المحددة افتراضيًا، للمتكلم والغائب والمخاطب، أنا وهو وأنت. أنا أشير إلى الانقسام.

كل التحليلات المدخرة للصوت ولصوت الأصل ولأصل الصوت، نعرفها على نحو أقل لأن فاليري ينصرف إليها خاصة في الكراسات. ويُسْمَع أصل الصوت هذا عند أقرب ما يكون للمنطقة التي يرن فيها، ويبدو أنه قد استغنى عن انعطافة ما بانعكاسه الخارجي على المرآة أو الماء أو العالم ليتفكر نفسه مباشرة، في حميمية لحظة الرنين. هذا الصدى بلا مهلة ألا يحيه، ويرفع نرجس من الموت الذي تعرض له؟ إذا ما كان النبع قد أخفق في أن يُقلد نفسه أصلا، أفلا يمكن للصوت أن يُنتَج وأن يخرج من نفسه، حتى إن ظل هو نفسه أو عاد إلى نفسه، بلا التفاف وبلا عضو ما، في ضمير السريرة التي أقترح تسميتها «باستماعه – لكلامه»، سيكون الكلام إذن هو المقايضة العوض التبادل الأصلي للنبع مع نفسه. أنقول في النهاية أن الكلام هو النبع؟ أن الكلام يقول النبع؟ أنه



يتيح للنبع أن يُقَال؟ أو أنه على العكس ينتج فقط أثرًا للنبع؟ وما الذي يعنيه مثل هذا الأثر؟ ينبغي إذن أن ننتظر ثانية.

يتعلق الأمر ببنية الكلام نفسها، حتى يمكن للكلام، أو حتى يبدو أنه يمكن له، أن يُحس مباشرة منذ النبع. الظاهر هنا ليس مصادفة، فهو ينتمي إلى إنتاج الكلام نفسه، بين ما أقول وما أسمعني أقوله، ما من شيء خارجي، ما من غيرية، ولا حتى المرآة، تبدو وسيطًا أو معترضًا. الصمم والبكم متلازمان، ما من مصادفة هنا. وحين لا تكون الكلمة الباطنية، نقطة النطق مجرد حدثٍ عارضٍ يحدث أحيانًا هنا أو هناك: إنها شرط الكلام نفسه. يستطيع الصوت، إذن، وفيما يبدو، أن يُتمم هذه العودة الدائرية من الأصل إلى نفسه. فهي تعبر في الدائرة هذا المحظور الذي يصنع العين العمياء عن العين. الدائرة الحقيقية، دائرة الحقيقة، سوف تكون إذن أثرًا للكلمة، هذه الدائرة المستقلة لاستماعه - لكلامه، هذه الظاهرة التي هي في الظاهر واقعية جدًا والتي نستطيع دومًا أن نشرحها بالخلقة بالبنية التشريحية للحيوان في العالم (ولكنه ينتج، إذا أردنا أن نتتبع العاقبة، حتى المفهوم الخاص بأصل للعالم، وهو على هذا النحو يُجرد ما يُدعى بالتجريبية الإقليمية للتفسير «الفسيولوجي» من شرعيته) كان فاليري قد عرف ثقلها الهائل أفضل بلا شك من أي فيلسوف من التراث كان قد قام بذلك، أفضل من هوسرل [9] وأفضل من هيجل الذي مع ذلك كان قد وصف الاهتزاز الصوتي بوصفه عنصر التوقيت للذاتية، وعنصر الاستبطان والمثالية بصفة عامة، مع كل ما يتاح، من هنا، للجذب آليًا بشكل آلي إلى دائرة الجدلية التأملية.

ولكن، مثل النبع الصافي لا يمكن للنبع الرنان أن يسعى لاختبار التلاقي إلّا بالافتراق، الانقسام، التأجيل بلا نهاية.

ببساطة، سيصبح فخ الاستحواذ هذه المرة أهدأ سريرة، أكثر دهاءً، وأكثر إغواء لفاليري، وسوف نتحقق من ذلك بعد قليل، أن يصف هذه الحركة التي تصعد إلى النبع وما يزيحها عن النبع أو بالتوازي يحظر وصولها إليه. يشغل النبع إذن وضعًا آخر: فهو ليس فقط الاتجاه الذي تنهك في صعودها إليه هذه الحركة، وإنما هو أيضًا ما يفلت من قبضتنا إلى مكان ما هو دومًا أبعد قليلًا. يولد النبع من هذا الاختفاء نفسه مثل سراب قائم، في مقام مسجل في مجال لا اتجاه له. ليس للنبع من شيء قبل بحثنا عنه، فقط أثر أنتجته بنية الحركة. ليس النبع إذن هو الأصل، لا عند الإقلاع ولا عند الوصول.
ويشير فاليري في حديثه عن الكلام في آنٍ واحد إلى دائرة استماعه لكلامه، وإلى فخ



النبع الذي نلاقيه، وإلى القانون الذي يجعل من مثل هذه العودة إلى الذات أثرًا. أثر: في أن واحد للاشتقاق مما ليس سببًا لذاته causa sui والتوهم، وللفخ أو لعبة الظاهر.

ضمن شذرات أخرى، هذه ثلاث شذرات من كراسات فاليري:

اللغوي

الأنا هي عنصر من اللغة مرتبط بالكلام نفسه. كل كلمة لها نبعها الذي هو أنا ما. هذه الأنا هي أناي هي أنا س إذا س يسمعها يرسل ويتلقى هذه الكلمة، وبتلقيه لها يتعرف على نفسه بوصفه نبعًا، أي في آنٍ واحد شيئًا من بين الأشياء وليس بشيء، مكانًا أو عالمًا لأشياء.

« أنا، أنت، هو، هذا المثلث – الثالوث! الأدوار الثلاثة بالنسبة لذات الكلمة: الفم، الأذن، الشيء» (C. II, p.604, 1926). هذه المتتالية الشديدة الغموض لعام 1910 تطرح، فيما يتعلق بـ«المؤمن» الذي «يعتقد أنه يؤمن»، الصيغة الأكثر فعالية لكل انحراف للنبع: «هكذا يحول الرقم 3إلى 4 في الثالوث» (t. II, p.547).

في هذه العودة من الدائرة الصوتية، لا يظهر النبع بمثل ما كان عليه في هذه اللحظة، التي لم تعد بلحظة قط، هذه الثانية التي هي بالكاد ثانية حكم الإرسال حيث الأصل يمنح ذاته لتلقي ما ينتجه. النبع يتلقى، يتلقى ذاته، لا يوقف الدورة إلّا ليشبعها. فهل ستنفك الدائرة فقط عند هذه المسافة التي هي يتعذر في المجمل تحديدها والتي هي بالكاد محتملة، والتي تكمن فيما بين الصوت الداخلي والصوت المنطوق فعليًا؟ تظل هذه المسافة في الواقع متعذر إدراكها بمصطلحات لغوية، شعرية، أو ظاهراتية. لا في شكل ولا في مضمون المنطوق نستطيع أن نمسك بالاختلاف الجوهري بين الجملة التي أنطق بها هنا والآن بصوت مُسمى بالعالي – والذي سرعان ما سيعود إلى الصمت الذي صدر عنه، وهو منخفض جدًا في صوتي أو على صفحتي التي أقرأ منها – وبين الجملة نفسها المحتجزة في ضمير، ضميري، ضميركم. الحدثان مختلفان بقدر ما هما ممكنان كحدثين ولكن عند الوصف الكمي للأحداث، وعند تحديد ملامحهما المحمولة: الشكل والمضمون، يفلت منا مبدأ التمييز ومفهوم الاختلاف.

مثل المسافة المفككة للدائرة، ثمة تماس نقطة اتصال تظهر هنا هي لاشيء ولانهائية في آن. ملاحظة أخرى في الكراسات خاصة بنقطة النبع: «... ما من «أنا» بدون



«أنت»لكلِ آخره، الذي هو نفسه. أو أن الأنا عبارة عن اثنين – من حيث تعريفها. إذا ما وُجِدَ صوتَ وُجِدَت أذن. يوجد صوت داخلي ولاتوجد رؤية لمن يتكلم. ومن يصف هذا الأمر سوف يحدد *الاختلاف الموجود بين الجملة نفسها التي تُقال ولا تُنطق وبين هذه الجملة نفسها رنانة في الهواء*. هذه المطابقة وهذا الاختلاف هما سر من الأسرار الجوهرية لطبيعة الروح – من الذي أشار إليه؟ من الذي وضعه موضع اليقين؟ وبالمثل بالنسبة للنظر. أعتقد أن العلاقة بين احتمالات الأثر المزدوج تكمن في القدرة على التحرك التي لم نتأملها أبدًا بما يكفي. ففي هذه القدرة يكمن سر الزمن، سر وجود ما لا يوجد. ما هو موجود بالقوة وما هو غير آني وغير مرتبط باللحظة الحاضرة (C. 22, p. 304, 1939. التشديد من عند فاليري).

بعد ذلك بقليل من الزمن، ودوما في حال تنقل ولكن من عند، الثعبان الذي مازال مخططًا على شكل دوائر مرسومة في الهامش، بيد فاليري: «ما من شيء أكثر إدهاشًا من هذه الكلمة «الباطنية» التي تسمع نفسها» بدون أية ضوضاء وتُلْفَظ بدون أية حركة. كما في محيط مغلق. كل شيء يأتي ليُشرح ويجادل في هذه الحلقة الشبيهة بالثعبان الذي يعض على ذيله. أحيانًا تنقطع الحلقة، وتُبَث الكلمة الباطنية. وأحيانًا يتم تأخير توصيل الكلمة، ويستخدم الطوق الداخلي كتهيئة لمحيط المقصد الخارجي: ثم يكون الإرسال اختياريًا. (C. 24, p. 99, 1940)

الفارق بين الكلمة الباطنية والكلمة الخارجية يمر عبر الإدراك. ما من مفهوم يمكن له أن يستولى عليه. فذخيرته غير مسموعة وخارقة، بأي أذن إذن سوف نسمعه؟، أو هو على أقل تقدير متعذر على الوصف. قبل ثلاثين عامًا من ذلك كتب فاليري يقول: «كيف نكتب بعقلانية عن هذا الاختلاف الفريد؟[10] (C. 3, p. 483, 1905) » كيف نكتبه في الواقع إذا كانت الكتابة والصوتيات خاصة، وظيفتها هي بالضبط تقليد الكلمة منصبها في النظام الباطني، والعمل على أن ألا تكون الكلمة المنطوقة فعليًا في حدوثها إلّا الحادث المفتقد بالنسبة للقراءة؟

في الواقع يبدو أن في النظام، في الوجود «في نظام» تأمينًا لتواصل النبع مع نفسه. في دورانه المنتظم على هذا النحو بين الحدث الخارجي والحدث الباطني، وفي إنعامه على الأصل بامتياز التجلي اللامرئي، أي الوجود الهادئ قرب الذات وهو ما كان يستعصي على النظر.



بيد أن هنا من جديد، يلاحظ فاليري فارقًا قاطعًا: ليس في النطق الخارجي الذي سيأتي مصادفة لقطع الدائرة، ولكن في العودة إلى الذات في التيار المحيط « من يتكلم، من يسمع [في الكلمة الباطنية]؟ إنه ليس بالضبط نفس الشيء... وجود هذه الكلمة من الذات وإلى الذات هي علامة على قطيعة ما» (C.7, p.615,1920) تدور الدائرة لإلغاء القطيعة، وفي اللحظة نفسها تدل عليها دون أن تدري.. الثعبان يعض على ذيله. هذا لا يجرنا بالأخص إلى أنه يلاقي ذاته في النهاية بلا خسارة عبر هذا الإيلاج الذاتي auto fellation الناجح الذي نتحدث عنه طوال الوقت بوصفه حقيقة.

مقطوعًا عن النهاية كما عن الأصل، لم يعد النبع البتة إلّا أثرًا لـ«رد الفعل» أو إن آثرنا ذلك، أثرًا لثورة، في نظام لم يخضع له أبدًا « أنا أتحدث إلى نفسي، الفعل مصاغ على هذا النحو يوحي بتمييز ما. وفي الواقع ما يقوله شخص (أو يشير إليه) للأنا الأخرى، ليعلم هذه الأخيرة شيئًا ما - أو بالأحرى يثير رد فعل - يصبح أصلًا» (C. 15, p. 193, 1931).

في فترة مبكرة عن هذه يقول فاليري عن: «علاقات الأنا بالأنا، إذا ما قلت شيئًا ما لنفسي، فإن ما أقوله سوف يؤثر فيما يعقب قولي وسوف يعدل ما سأقوله - يصبح أصلًا...« (C. 12, p. 692, 1928) النبع وقد أصبح - وهذا أمر مبهم مستغلق غامض - ينفتح بالزمن على نفسه شأنه شأن التأخير للأصل. هذا الأخير ليس بشيء آخر، إذ «أن ما يخطر ببالك: ويرد على شفتيك، هو ما سوف يغيرك أنت في نهاية المطاف. ما شرعت في بثه يُبَث إليك، وما أنتجته يخصبك. وبقولك لمثل هذا الشيء دون التكهن به، أنت تراه كما لو كان فعلًا غريبًا، أو أصلًا، أو شيئًا تجهله. لقد كنت، إذن **متأخرًا**، على نفسك...»(Mauvaises pensées et autres ,t. II, p. 885, التشديد من عند فاليري).

هكذا نحن نحتكم إلى كل التحركات التي اتخذها فاليري - أي النموذج الإرشادي - لمطاردة النبع والإيقاع به في الفخ، وللسبب نفسه الذي حللناه للتو ليس لنا أن نقرر إذا ما كان هذا النموذج الإرشادي بمثابة أصل أو نموذج أم مثال ضمن أمثلة أخرى. إن ملاحقة الطريدة للإيقاع بها في الفخ، والاشتباك في الحلبة، أو رمي الحي بالسهام حتى يموت، كل هذا بلا شك بمثابة تكرار لانهائي للرغبة الأبدية التي تستعيد النبع كما تستعيد تواطؤ أو تضامن الحياة والموت. في صفاء النبع الحي هو الموت. ولكن المطاردة هي أيضًا تبديد للوهم، إزاحة كل الأسئلة وكل المفاهيم الخاصة بالأصل، إفشاء اكتشاف عند النبع، المسافة الخاصة باختلاف معطش.



فيما بين شذرات أخرى هناك ثلاث شذرات في الكراسات تحمل العناوين التالية: «لتحفظنا السماء من أسئلة الأصل» (C. 21, p. 275, 1938) «نحن لسنا أصولًا، ولكن وهم الوجود موجود معنا» (C. 8, p. 895, 1922) «البعض يمضون لما هو أبعد من **الأصل** - وهو توافق **الحضور** والحدث الأصلي - ويحاولون التوغل في هذا البعد للعثور على الذهب والماس» (C. 15, p. 526, 1931 - 32) التشديد من عند فاليري.

نقطة فلسفة ـ الكتابة:

الأصل، تصادف الحضور والحدث الأصلي. ربما سأترك نفسي تنقاد الآن للسؤال المنطوق هكذا: أيمكن لنا أن نفصل «الحدث الأصلي» عن الحضور؟ هل يمكن لنا أن نستوعب الحدث الأصلي بدون ولمن، أن نستوعب قيمة المرة الأولى التي لا نستطيع أن نفكر فيها على شكل وتحت مصنف الحضور؟ هل هذا هو المستحيل نفسه؟ وعندئذ يكون السؤال هو: المستحيل لماذا، ولمن، ووفق أي حيز؟ هل يتعلق الأمر هنا بالفلسفة؟

كل قراءة فاليري لتاريخ الفلسفة مهيأة لهذا الفخ. أسيرة هذا الفخ. الفيلسوف، وهو من يتحدث عنه فاليري ويستدعيه أكثر من الفلسفة نفسها، هو الذي ينهك نفسه بأسئلة غير مجدية عن الأصل: فهي وهم متعالي وطبيعي في آن واحد، وهم طبيعي لأنه ينتمي بلا رجعة إلى الشرق، إلى «الطبيعة»، إلى الميلاد، إلى النبع. وهم نجده في كل مكان حيث تحل «الطبيعة» في الخطاب الفلسفي، أي أنه وهم يلاحقه فاليري في كل مكان بالتوبيخ الساخر الذي لا ينال منه وحده وإنما ينال أيضًا من كل موكب الفروق المميزة والمتضادات التي يحركها هذا الوهم ويتحكم فيها. [11].

لنرسم هنا هذا التحريض النقدي للخطاب الفلسفي في مخطط، فهو يلح دائمًا على أزمة للأصل.

يُذكِّر فاليري الفيلسوفَ بأن الفلسفة تُكْتَب، وبأن الفيلسوف يكون فيلسوفًا بقدر ما ينسى ذلك.

الفلسفة تُكتب، هذا يستتبع على الأقل ثلاث نتائج:

أولًا: قطيعة مع النظام الدائري «لسماعه لكلامه»، مع هذا الحضور للذات لمعنى النبع حيث الحقيقة تنبع من نفسها باستمرار. وبشكل لا رجعة فيه فإن شيئا ما يتم فقدانه في الكتابة، في هذا الحضور للمعنى، في هذه الحقيقة التي هي مع ذلك الموضوع



العظيم والوحيد بالنسبة للفيلسوف. بيد أن الفيلسوف يكتب ضد الكتابة، فهو يكتب ليصلح خسارة الكتابة، ناسيًا ونافيًا بهذا الفعل نفسه، وقد فعله، ما يفعله بيده. لابد أن نمسك بهاتين الحركتين معًا. بما أن كل واحدة منهما تجري بغير علم الأخرى بها، فهما يتعاونان، حين نفسر الكتابة على النحو الذي يفسرها به فاليري في هذا السياق. الفيلسوف يكتب ليمكث في دائرة مركزية الكلمة، ولكنه يكتب أيضًا ليعيد تأسيس هذه المركزية، ليستبطن حضورًا مستمرًا ومثاليًا والذي يعرف - عن وعي منه أو غير وعي أيًا ما كان بما أنه يضطلع في كل الأحوال بأثر هذا الحضور - أنه قد انقطع مسبقًا في الصوت نفسه. الانقطاع، المهلة، التنافر، الغيرية تعمل عملها مسبقًا في الصوت، فهي تنتجه منذ النَفَسْ الأول على نظام الآثار المتمايزة، أي تنتجه كتابة قبل الحرف نفسه. تجيء الكتابة الفلسفية، إذن، حرفيًا، لسد هذه الثغرة، إغلاق هذا الباب والحلم بعذرية ببكارة خالدة متجددة.

ومن هنا كانت الحجة المتناقضة في الظاهر عند فاليري والتي تعارض استمرار الكتابة أو بالأحرى الخط، بانقطاع الكلام. الفيلسوف، نافيًا أنه يكتب، يريد العودة قرب النبع المتكلم، أو الهامس بالأحرى بسريرة كلمته. مرعوبًا من الاختلاف في سماعه لكلامه، ومن الكتابة في الكلام، يكتب الفيلسوف على الصفحة ليمحو، لينسي أنه حين يتكلم فإن سر الشفرة هنا موجود في البذرة أصلًا.

«لكن طبيعة اللغة هي على العكس تمامًا من هذا النجاح السعيد للجهود العظيمة التي جربها كل الفلاسفة. فالأقدر منهم قد استُهْلِكُوا في محاولة جعل فكرهم يتكلم، وبعض الكلمات التي اخترعوها أو غيروا هيأتها كانت بلا جدوى إذ لم يصلوا أبدًا إلى نقل حالتهم إلينا، سواء تعلق الأمر بالأفكار، أو Dunamis، أو الوجود أو Noumène، أو الكوجيتو Cogito أو الأنا، فهي كلها شفرات محددة فقط بسياق وهي إذن في نهاية الأمر بنوع من الاختراع الشخصي يستطيع القارئ لهم، كما هو شأن قارئ الشعراء، أن يمنح قوة الحياة لأعمال يتم فيها لي الخطاب العادي للتعبير عن أشياء لا يمكن للبشر أن يتبادلوها فيما بينهم، ولا توجد في الحيز الذي يدوي فيه الكلام» (t. I, p. 1264 - 5)..

هذه الشفرات الفلسفية تقعد الاستنباط في اللغة الطبيعية وتحاول أن تلحم نوعًا من سلسلة الأمان، من الامتلاء شبه المستمر الذي يجعلهما أحيانًا شبيهين بالشيء نفسه، وذلك من خلال عقد شكلية هذه الشفرات المصطلح عليه. تحاول أن تمحو



مناطق القطيعة، والتدهور الذي يعتمل الكلام والكتابة فيما نسميه «اللغة الطبيعية» والذي يكون أيضًا ومسبقًا تنظيمًا للفضلات والفوارغ diatomique، ونظام للعلامات «الاعتباطية» في كل الأحوال، بيد أنه قانون متناقض هذا الذي استطاع فاليري أن يعرفه، كلما كان الخط شكليًا كلما كان طبيعيًا. وبوصفه فنان الشكل، كما تراه عيون فاليري، مازال الفيلسوف يحلم بالطبيعة. نستطيع أن نبسط هنا الكلام عن الحافز وراء نقد الوهم الشكلي الذي يعقد قليلا ما نعتبره غالبًا ممثلًا لشكلا نية فاليري. يتعلق التعقيد هنا بهذه الشكلية، التي بعيدًا عن معارضة الوهم الطبيعي «الأصلي» ببساطة، هي التي تقوم بإنتاجه وتدميره في آن واحد. دائمًا غير شكلية بما يكفي، ولكونها مازالت قلقة في إطار اللغة الطبيعية، في غموضها، والتباسها، واستعارتها، الكتابة الفلسفية لا تثبت عند مقارنتها بنموذجها: الدقة، الصحة الأحادية للغة شكلية خالصة. لقد ذكرنا فاليري للتو بجهود الفيلسوف التي تستنفدها محاولة جعل الفكر يتكلم: « يحدث اليوم أن في بعض الحالات اللافتة للنظر، كل تعبير بالعلامات المُقدرة والمؤسسة على نحو اعتباطي، يتم النيابة عنه بآثار للأشياء نفسها، أو نُقُول أو نقوش مشتقة من الأشياء مباشرة.

والتحم الاختراع العظيم الذي جعل القوانين محسوسة للعيان ومقروءة عند النظر، بالمعرفة، كما ازدوج بشكل ما بعالم التجربة، أي بالعالم المرئي للانحناءات والمساحات والرسوم البيانية التي تنقل الخصائص إلى نطاق صور والتي إذا تتبعنا بالعين تغيراتها، لراعنا الشعور بتقلبات هذه العظمة، من خلال الوعي بهذه الحركة. فالخط قادر على الاستمرار الذي تعجز عنه الكلمة، فهو يفوقها في ذلك بكل تأكيد ودقة. لكن الكلمة هي التي تأمر الخط بالوجود، وتهبه معنى، وتفسره، ولكن ليس عن طريقها قط تتم عملية الملكية الذهنية للمعنى. نرى شيئا فشيئا تأسيس نوع من الكتابة الرمزية للعلاقات المصورة بين الصفات والكميات، واللغة التي لها من النحو مجموعة من المصطلحات الأولية (درجات، محاور، شبكات، إلخ)... »[12]

الفلسفة تُكتَب، النتيجة الثانية لذلك، إنه ينبغي لها أن تتحسب من دعوى الشكلية، أي ألا تعتمد على الشكل، وألا تقدر على الاستغناء عنه. « لقد قلت يومًا أمام الفلاسفة: الفلسفة هي مسألة شكل»[13].

ثمة مهمة موصوفة: دراسة النص الفلسفي في بنيته الشكلية، في تنظيمه البلاغي، في خصوصية وتنوع أنماطه النصية، في نماذجه الخاصة بالعرض والإنتاج - فيما وراء



ما كنا نسميه من قبل بالأنواع - في مكان أيضًا الإخراج والتركيب الذي ليس مكانًا لربط المضامين والمراجع للوجود وللحقيقة فحسب، وإنما لإحكام منطلقاته، وكل ما يستثمر من خلاله. باختصار اعتبار الفلسفة أيضًا بوصفها «نوعًا أدبيًا خاصًا» قادرًا على حفظ اللغة، ومنظمًا ومطوعًا ومحرفًا لمجموعة من المصادر المدارية [14] الأكثر قدمًا من الفلسفة ذاتها. نحن هنا نقترب جدًا من نيتشه، ولكننا لن نستعجل المقارنة: «ما مصير [الفلسفة] عندما تكون على عجلة من أمرها؟»، سوف تكون من جهة مُخْتَرَقَة، مُفَاجَأة في كل لحظة بالنشاط المستعر للعلوم الفيزيقية فتجد نفسها من جهة أخرى مهددة من قبل عاداتها الشديدة القدم، الأكثر صلابة (وربما الغير مأسوف عليها إلّا قليلا) ومن قبل الأعمال البطيئة الدقيقة للفيلولوجيين واللغويين؟ ما مصير: أنا أفكر، وما مصير: أنا موجود؟ ما مصير، أو ما الذي سيصير إليه هذا الفعل اللاشيء الغامض، هذا الفعل يوجد. الذي شغل وظيفة كبرى في الفراغ؟ فنانون في غاية المهارة قد استمدوا من هذه المقاطع البسيطة - والتي في اضمحلال أو ابتذال معانيها الأولى أتاحت الثروة الغريبة، من الأسئلة والإجابات اللانهائية.

«إذا لم نلق بالًا البتة إلى عاداتنا في التفكير، وإلى اختزالنا لما تريه لنا نظرة آنية من أمور العقل والروح، سوف نلاحظ بسهولة أن الفلسفة محددة بعملها الذي هو عمل مكتوب هي موضوعيًا نوع أدبي خاص...، ينبغي ألا نضعه بعيدًا عن الشعر...».

«لكن هؤلاء الفنانين الذين تحدثت عنهم لا يعرف بعضهم بعض ولا يريدون ذلك البتة. فليس فنهم، إطلاقًا، وبلا شك، مثل فن الشعراء: فن المغالاة في موسيقى الكلمات، الذي يعتمد على نوع من الإيمان في الوجود بقيمة مطلقة ومنفصلة معزولة عن حواسهم. ما هو الواقع؟ يتساءل الفيلسوف، ما هي الحرية؟ ويضع نفسه في حالة الجهل بالأصل الاستعاري والاجتماعي والإحصائي لهذه المسميات في آن واحد، مما قد يتيح له الانزلاق صوب معاني عصية على التحديد، ويؤدي إلى تنسيقها في ذهنه على نحو شديد العمق والرهافة» [13] (t. I, p. 1255 – 6).

ربما أستطيع أن أصرح فيما بعد لم كانت هناك ضرورة لنقد هذه الجماليات وهذه الشكلانية وهذا الاصطلاح - إذا ما كنا قد تناولنا الأمر بشكل آخر غير الإلحاح على التحكم ورد الفعل الاستراتيجي المحسوب - مخاطرة تقودنا أيضًا وبالتأكيد صوب المناطق المعنية بالتساؤل.

الفلسفة تُكتَب - النتيجة الثالثة - منذ ألا تكون عملياتها وأشكالها فقط موجهة



ومراقبة من قبل قانون المعنى والفكر والوجود، في إطار الحقيقة التي تتكلم لتقول أنا عند أقرب ما يكون إلى النبع أو البئر.

من هذا الطرح كما من شبحه، يقدم لنا ديكارت هنا نموذج مثالي لا يكف فاليري عن مساءلته، ولا يتركه أبدًا، وإذا كانت قراءته يمكن أن تبدو على الأقل غير مساوية لمؤرخي الفلسفة، لم يكن هذا الأمر خفيًا على فاليري، فقد فسره مقدمًا، قد نقلق هنا قليلًا.

ما هي عملية الأنا في الكوجيتو؟ التأكد من النبع في يقين الحضور للذات التي لا تقهر، وليكن في الصورة - الأبوية دائما كما يقول لنا فرويد - للشيطان. سلطة ما هذه المرة [16] تُكتسب على مدار حركة الأسلوب العظيم الذي يخاطر بالإعلان عن نفسه وبالكتابة. يقترح فاليري بسرعة أن «الحقيقة» هي الهم الأخير لديكارت. كلمات مثل «الحقيقة» و«الواقع» توضع مرة ثانية بين علامات تنصيص، ويتم تقديمها بوصفها آثار للغة واستشهاد نصي بسيط. ولكن إذا كان «الأنا أفكر إذن أنا موجود»ليس لها أي معنى»[17]. إذن بالأولى ليس لها أي حقيقة، فهي «ذات قيمة كبيرة جدًا»، وهي كالأسلوب «ككل خاصية للإنسان ذاته». هذه القيمة هي من القوة، ومن التأكيد شبه الاعتباطي للتحكم في الذات من خلال ممارسة الأسلوب، الانطباع الأناني للشكل، والحيلة مسرحية التي هي من القوة بحيث تبدو وكأنها حقيقة، ولكنها لا تتعلق بالحقيقة بقدرما تنصبها كفخ حيث تقع أجيال من الخانعين يقرون في آن واحد بقانون السيد وقانون الأنا الديكارتية.

يُلح فاليري على الأسلوب فيقول: «أنه ها هنا في الأسلوب يكمن تمامًا ما أعتقد أني أراه في الكوجيتو. إنه لا يكمن في القياس (أي القول المؤلف من قضايا متى سلم بها لزم عنها قول آخر) ولا حتى الدلالة الحرفية، وإنما في حركة رد فعل الإنسان، أو على نحو أصح في إثارة الحركة أو الإجبار coup de force. كان لدى مفكر بهذه القوة سياسة داخلية وخارجية للفكر، قد جعل منها داعيًا للمصلحة العليًا التي لا يستظهر عليها شيء. حتى عصره ما من فيلسوف قط قد عرض نفسه عمدًا إلى هذا الحد على مسرح فكره معرضًا نفسه للخطر، مقدمًا على استخدام ضمير الأنا على مدار صفحات كاملة، وخاصة على النحو الذي يستخدمها به عند إنشائه لتأملاته Meditations بأسلوب رائع. لقد قلت للتو: أسلوب رائع...». (t. I,p. 825)

في فقرة أبعد، سوف يربط فاليري الأسلوب ببصمة الصوت. لم يستطع ديكارت أنْ يؤكد ذاته وأن يفرض هيمنته إلّا «بتعريض نفسه للخطر» بعرضه لها على مسرح،



واضعًا إياها في مشهد وفي لعبة مجتراً على «قول الأنا». وحينئذ سينطبق الأمر على أسلوب كتابته وعلى بصمة صوته.

كيف لنا أن نجمع هذه الأطروحات؟ أيمكن لنا أن نقول أن ديكارت قد نجح عن طريق نصه الغير قابل للتقليد (بصمةً وأسلوبًا) في أن يفرض المنبع، وأن يعيدنا إلى هذا الحضور للأصل، والذي كان قد أزيح عنوة بفعل لعبة الدلالة؟

على الإطلاق، وهذا هو خطر هذه اللعبة لنفهم ذلك علينا أن نذكر أن مفهومي الأسلوب والبصمة يتمتعان بتعريف دقيق لهما في تحليلات فاليري. فبصمة الصوت تدل بخاصيتها - التي يتعذر استبدالها - على حدث اللغة. وهي أكثر أهمية في هذا الصدد من شكل ومضمون المعنى. ولا يمكن اختزالها فيهما أبدًا على كل حال. يشترك الشكل والمضمون على الأقل فيما يتيحاه من إمكانية تكرارهما ومحاكتهما في تطابقهما بالموضوع بالشيء أي في مثاليتهما. («إذن، بالنسبة لك، حسبي أن أراك تتكلم وأن استمع لبصمة صوتك ونبراته فطريقة الكلام تقول أكثر مما يقوله الكلام... العمق ليس له أية أهمية... أساسية) وهذا مثير للفضول. وهذه نظرية في الشعر» (.t II, p 273), ملاحظات عدة في الكراسات تؤكد هذا الأمر. بصمة الصوت عصية على الاستبدال، ألا تكون البصمة بذلك من باب الحدث النقي، والحضور الفريد، نبع النبع ذاته؟ والأسلوب، ألا يمثل في الكتابة المعادل لهذه الاهتزاز الفريد لبصمة الصوت الفريدة إذا ما كان ثمة حدث شعري فهو يرن في بصمة الصوت، وثمة حدث أدبي فهو يُكتَب عبر الأسلوب. « الأدب، الأسلوب، هو كتابة ما يعوض غياب الكاتب، أي صمت الغائب، وخمول الشيء المكتوب» (C. 12, p 10, 1926). هذا الطرح وغيره [18] من ذات القبيل تبدو تقليدية جدًا وهي كذلك بلا شك حتى نقطة ما: الأسلوب في حله محل بصمة الصوت يحاول أن يكرر حدث الحضور الخالص، وتفرد النبع الحاضر إزاء ما ينتجه، وهذا على فرض أن وحدة بصمة الصوت - منذ قابليتها تعيين هويتها - تتمتع بنقاء حدث ما. ولكن إذا ما كان الأسلوب ينوب عن البصمة، فما من شيء يمكن له - فيما يبدو - أن ينوب عن تناوبهما الفريد. ما من شيء يمكن له أن يكون تكرارا لحدث نقي خالص هذا على الأقل إذا ما كان ثمة شيء آخر من هذا القبيل غير نقاء الأسلوب وبصمة الصوت وهو ما يظل بالنسبة لي افتراضًا تامًا ils constituent.

ولكن إذا ما كانت هناك بصمة صوت وأسلوب، فهل نخلص من ذلك بأن النبع هو ما يحضر هنا؟



لا أبدًا، ولذلك فالأنا يتم فقدانها، أو على كل حال تتبدى من خلال عملية التحكم، بصمة صوتي أو أسلوب كتابتي هو ما لا يكون حاضرًا أبدا من أجل (أنا)، فأنا لا أسمع بصمة صوتي ولا أتعرف عليها، وإذا ما كان أسلوبي يشكل علامة، فذلك فقط على الوجه الذي يظل فيه خفيًا وغير مقروء بالنسبة لي.

يعمى بصري عن أسلوبي، وتصم أذني عن صوتي الأكثرعفوية، وذلك من أجل إعادة الإمساك بالصيغة من أعلى والانعطاف بها صوب معجم مهول، نحو تفجر النبع[١٥]. لا يمكن لما هو تلقائي أن ينبثق بوصفه بدء خالصًا نقيًا للحدث إلّا بشرط ألا يكون ممثلًا لنفسه، وبهذا الشرط الذي يتسم بالسلبية المتعذرة على الإدراك والتجلي حيث ما من شيء يمكن أن يَمْثُل لنفسه. نحن نلتمس هنا منطقًا متناقضًا للحدث بوصفه منبع لا يستطيع أن يحضر ولا أن يحدث. ربما لا تنفصل قيمة الحدث عن قيمة الحضور ولكنها تظل بكل دقة مناقضة لقيمة الحضور إزاء الذات.

الحدث ونظام الآخر: البصمة:

الاستماع للذات هي التجربة الأكثر طبيعية واستحالة في آن. في البدء نستطيع أن نخلص إلى أن النبع يكون دومًا آخر، وان ما يُسمع، ليس سماعًا للنفس، وإنما لما يأتي من الخارج ومن بعيد.

تتمثل خديعة الأنا وخديعة الوعي، بوصفه مستمع لكلامه، في الحلم بعملية تحكم مثالية تتحول بحب الأخر إلى حب للذات، وبفقدان الحرية في تقرير المصير إلى استقلال الإرادة وسيادتها. في دعوى الاستحواذ هذه سوف يحل نوع من «نظام» للتوهم الطبيعي. عندما أكلم نفسي بدون أن أحرك لساني وشفتاي، أظن أنني أسمع نفسي، في حين أن النبع مغاير لي، أو أظن أننا اثنان، في حين أن كل شيء يحدث «فيَ أنا». مدعومًا في ذلك بقصة قديمة جدًا وعابرة لكل بدائل العلاقة بالذات (المصّ، العادة السرية، اللامس/ الملموس، الخ)، وتسمح لي هذه الإمكانية للتوهم المزدوج و«الطبيعي أن أتيح لنفسي الاستماع لما أرغب في الاستماع إليه، والاعتقاد في عفوية هذه القدرة التي تستغنى عن كل العالم لتمتع نفسها لتحقق متعتها، لتستمع؟ ربما كان فاليري قد قرأ في ذلك جوهر الطاقة الشعرية. فـ«مذكرة الشاعر» تستفتح بهذه الكلمات: « الشعر. هل هو من المستحيل، بواسطة الزمن، الاجتهاد، الحيلة، الرغبة،



أن نعمل بنظام للوصول إلى الشعر؟ الانتهاء إلى الاستماع تحديدًا لما نرغب في سماعه، بواسطة سلوك ماهر وصبور لهذه الرغبة نفسها؟» (t ; I, p. 1447)

عند لحظة ما في التاريخ، كففنا، لأسباب تستدعي التحليل، عن اعتبار الشاعر فريسة لصوت غريب، يمسه في هوس وهذيان، الحماس والوحي. التوهم «الشعري» يتم تلقيه إذن، بوصفه «نظامًا»: صياغة بسيطة لاستماع المرء لكلامه، تبادل منضبط، خاضع لمعايير، للذات وللآخر، في الحدود المسموح بها من قبل نوع من التنظيم العام، من النظام الفردي الاجتماعي التاريخي، الخ.

ولكن ما الذي يحدث حين يتهم هذا النظام، وهو أيضًا من وجه ما متعصب أيضًا، «التوهم» «بمعناه الحقيقي» بأنه غير سوى، وماذا يحدث أيضًا إذا ما كان شخص ما، مثلًا، يستمع لأصوات لا يسمعها غيره هو وحده ويتلقى ما يصدر، كما يُقال، عن سريرته الباطنية بوصفه نبعًا غريبًا؟ أيمكن أن يسمح لنا أن نحل هذه المشكلة على غرار ما فعلنا مع الشاعر؟ أيمكن أن نكتفي بالقول، إجمالًا، أنه بما أن النبع هو الآخر في تعاليه، إن هذا التوهم هو أيضًا طبيعي، وهو تقريبًا، بالكاد مبالغة تفضح هذه الحقيقة التي هي تباين خواص النبع؟

هنا تظهر قضية علم النفس. في واحدة من كراسات 1918 - 1921، وفيما يخص الخطاب الصامت، لاحظ فاليري: «هذا الصوت (على نحو مرضي) يمكن أن يصبح غريبًا تمامًا» (C. 7, p. 615, 1920)

وفي غضون تحليل سوف يتم تقديمه بتفاصيله وبشكل منتظم مقترنًا بتحليل لمذكرات الرئيس شريبرSchreber لفرويد Freud سوف يدس لنا فاليري إشارة إلى والد سفدنبورج Svedendorg، دون أن يقف عندها. ثم يستبعد مثل فرويد فرضية الفوضى والهذيان الخالص، ويتساءل

«كيف لسفدنبورج أن يكون ممكنًا؟»، ومُوضحًا سؤاله، سوف يتحدث قليلًا عن شريبر: «ما الذي يجب افتراضه لتقبل تعايش صفات عالم مهندس، موظف مرموق ورجل في آن بالغ الحكمة في المواقف العملية، وضليعًا في كافة الأمور، مع رجل مستنير لا يتردد في إنشاء ونشر رؤاه، ويسمح بأن يُرى مضيفًا لسكان عالم آخر، يخبرونه، ويعيش جزءا من حياته في صحبتهم الغامضة؟» (t. I, p.878)

يجب على فاليري أن يتقبل تمامًا أنه إذا كان النبع دائمًا آخر. فإن غيرية النبع في



حالة الصوفي أو المتوهم هي غيرية أخرى، فهي ليست تلك التي تقسم وتشكل « على نحو طبيعي» الأنا، إذا استطعنا القول هذا على الرغم من أن مثل مفهوم « ما هو طبيعي» عند فرويد يبدو هنا عند فاليري بوصفه « مختزل وبسيط للغاية». يعي فاليري إذن هذا التباين المتنامي للغيرية. وتفرض كلمة «النبع» نفسها عليه مرارًا.

وفق نظام طبيعي، تحكم الأنا التمييز بين غيرية داخلية على نحو ما وغيرية خارجية، خاصة أن الأنا لا تقوم بعملية تحويل «للإزاحات» التي يمكن لها أن تنسبها إلى «مصدر حميمي وفعال» (p875) إلى نبع خارجي على الإطلاق. فالأنا يقر بما يصدر عن رغبته الخالصة. « وعلى العكس، يشعر الصوفي بخارجية أو بالأحرى بغربة اغتراب حالة قانونية تلازم الغريب في أي بلد كان نبع الصور والانفعالات والكلمات والغرائز التي تواتيه عبر السريرة الداخلية» (p. 876) التشديد من عند فاليري. تصبح القضية إذن قضية اغتراب النبع، المصير الخارجي للنبع الحميمي: «كيف نصدق أن رجلًا مثل سفدنبورج أي مثقف رفيع المستوي مثله لم يستطع أن يميزحركة هذه الروح في منتجات الصور، في التأنيب أو الحقائق التي تواتيها بوصفها صادرة عن نبع سري؟»».

وبالطبع سوف يواصل فاليري رد هذه الظواهر الخاصة باغتراب أو تبدل النبع إلى رغبة ما لدى سفدنبورج: فهذا الأخير يتلقى من «نبع خارجي» ما يشعر بأنه «رغبة عارمة» (p. 879)[20].

ولكن لا يوجد هنا سوى مبدأ توصيف لهذه الحالة. ما من شيء بعد يسمح بشرح الفرق بين حالة الهاذي وحالة الصوفي، ومثلًا، الفرق بين حالة الشاعر وحالة أي شخص كان ينتهي إلى «الاستماع تحديدًا إلى ما يرغب في سماعه».

بيد أن فاليري كان يعرف أن تجربة سفدنبورج لا تنسجم والتجربة «الشعرية»، بل تجربة أخروية النبع المتمثلة في «نظام». وهو الأمر الذي يقر به صراحة، بل يذهب إلى حد الإشارة إلى أن « الأحداث الذاتية والتي هي هذيان خالص » المروية على لسان سفدنبورج « لا تُختزل في رؤية صوفية ولا في الوجود المشهود لعلامة ما» (p. 880).

التعقيد (قضية الشكليات): نيتشه وفرويد

عند هذه النقطة يكف فاليري عن التوصيف، ولكنه في إهماله للتفسير يطرح في الصفحات الثلاث الأخيرة خطابًا سلبيًا تمامًا وجدالي يتلخص، باسم مالايعبر عنه فائق الوصف، في معارضة مبدئية لكل فرضية من نوع التحليل النفسي. عصب الحجاج هنا



هو ما يلي: لا نستطيع أن نناهز هذه الظواهر الخاصة بالهذيان والهلوسة البصرية إلّا عبر خطاب سردي، سلسلة لغوية، كتومة، تمتد عبر علاقات، لتوصيفات يتم تقديمها بعد فواتها، لكتابات، لترجمات للكتابات، الخ. وهو ما يجعل دومًا التجربة ذاتها بعيدة المنال «**وهو ما نعجز عن تسميته**». ((p. 881 التشديد من عند فاليري) وقبل أن يختتم فاليري مقاله عما يسميه في ريبة « سفدنبورج الغامض»، كان قد كتب: « من أجل ذلك أنا بعيد جدًا عن الثقة بالتفسيرات المزعومة للأحلام التي هي موضة جارية اليوم، حيث يبدو أننا أننا قد طرقنا مفتاحًا للأحلام»(p. 881).

هنا تفرض مسألة التحليل النفسي نفسها. كل الدوافع التي ألححت عليها من قبل، ودوافع أخرى أيضًا تربط إلى حد معين، على كل حال في مبدئها، تحليلات فاليري بتحليلات فرويد: إعادة تعريف الأنا والوعي بوصفهما آثار في نظام، تطوير منطق النرجسية الأولية في علاقتها بغريزة الموت، الاهتمام بانتظام بكل ما يفلت من سيطرة المراقبة (كان تأمل فاليري للحلم بلا نهاية) الخ. نستطيع أن نتابع إلى حد بعيد جدًا تراسل النصين. لا أعرف إذا ما كان فرويد قد قرأ أعمال فاليري، وبما أننا لسنا إزاء احتفال بذكرى مولد فرويد، سأترك السؤال الخاص بعدم قراءة فرويد لفاليري وعما إذا كان فرويد معذورًا في ذلك، سؤالًا معلقًا. ولكن السؤال الآن هو لماذا استبعد فاليري بكل هذه العصبية التحليل النفسي؟ مفهوم العصبية، الاستعجال، الانكماش ليس خاليا من الدلالة.

كان يمكن لفاليري أن يقدم حججه، أن يظهر خلافه، أن يطرح أسئلة معرفية، أن يفرق بين نقوده، وأن يستفهم في حذر عما استطاع أن يستبصره في التحليل النفسي: ولكنه لم يفعل ذلك إلّا بمعارضة وجهة نظره الشكلية - التي تحدث هنا إذن أثرًا ظلاميًا - لما اعتبره وجهة نظر سيمانطيقية « دالة» خاصة بالحلم لدى فرويد [21]. ولكن لماذا يتحدث فاليري عن بلاهة فرويد؟ ولماذا يضاعف السباب لمن أسماهم «بفرويد وشركائه». في الأغلب كان الإلحاح على موضوع الجنس هو الذي يخرجه عن طوره، وبدون أن يعرف أو يريد أو يستطيع أن يعرف أن «النزعة الجنسية» لدى فرويد كانت أكثر تعقيدا وإشكالية مما يبدو في الظاهر، كان فاليري محتدًا، فيخسر بذلك اختبارًا [22] إزاء ما أسماه « بالنجاسة» البذيئة. ما لم تكن نقطة قوة M Teste، هي ذكائه الخالص والبارد (« البلاهة ليست نقطة امتيازي»)، ليس مصدر مقاومة «لبلاهة» تحليل نفسي من هذا القبيل؛ فيمكن لنا أن نقرأ هنا الفكرة الثابتة بالنظر إلى هذا الرأس وهذا الرفض.



سوف أشير بعد قليل إلى سبب ذلك. فيما يتعلق بالأحلام والتحليل النفسي، نسجل خاصة ما يلي:»عزيزي لدي ما يكفيني من هذه الحكايات، ومن كل هذه البذاءات، لقد ارتويت بما يكفي بمخدرات زنا المحارم هذه!» (t. II, p. 223). وكل « النوايا التي تخصني» توصد الباب أمام فرويد وبروست من خلال إنكاري المضاعف التي تتعلق هنا بتحليلات عبثية أخذ عليها أنها شديدة «الدلالة» : «لا، لا! لا أحب البتة أن أجد نفسي في تخيلها للسبل القديمة لحياتي، فأنا لست من يبحث عن الزمن المفقود، وبالأحرى لن أقبل هذه التحليلات العبثية التي تدخل في روع الناس هذه الألغاز الرمزية المخلة بالحياء، وأنهم قد مارسوا الجنس منذ أن رضعوا أثداء أمهاتهم»(t, (II,p. 1506

.وفيما يتعلق بالحب يقول فاليري في الكراسات: « ماذا أكثر بلاهة من اختراعات فرويد حول هذه الأشياء؟» (C. 22, p. 201, 1939)

أستبعد هنا سؤالين، لا لأني أحكم بعدم جدواهما أو عدم صلتهما بالموضوع، ولكن لأن يمكن لهما في القليل من الوقت المتاح لنا هنا أن يلهيانا عن قراءة تبدو لنا أكثر إلحاحًا. لا يتعلق الأمر، في المقام الأول، بعمل مرتجل لشيء ما يمكن له أن يكون شبيهًا بالتحليل النفسي لتصدي فاليري للتحليل النفسي.

وفق الشروط التي سوف ينجز بها هذا العمل سوف يكون شديد السذاجة وستقع فيما هو أبعد من نص فاليري، مشكلات يصوغها في أسئلة يطرحها على التحليل النفسي للنص، وكلاهما عصيان على الارتباط الواحد منهما بالآخر، أو لا يمكن لهما أن يرتبطا إلّا إذا تحولا على نحو مقبول. لا يتعلق الأمر في المقام الثاني بتحليل تاريخي، شارحًا لماذا فاليري في هذا التاريخ، لم يستطع أن يقرأ فرويد [23]، أن يقرأه كما نقرأه نحن الآن أو كما سنقرؤه في المستقبل. ينبغي أن نأخذ في الاعتبار عددًا كبيرًا من العناصر، في حالة الترجمة لأعمال فرويد وتقديمه في فرنسا وأماكن أخرى، المكونة لنسيج عام من التصدي، ولعلاقته بحالة ما من النظرية الفرويدية، وبتنافر نص التحليل النفسي بصفة عامة، الخ. ليس من المؤكد أن فاليري قد ساهم فقط في هذا الانغلاق بل أنه ببساطة عززه. فأعماله، واهتمامه باللغة والبلاغة، بالدعوى الشكلية وتناقضات النرجسية، وارتيابه إزاء نزعة دلالية ساذجة، الخ، كذلك قد ساهم بلا شك أو على كل ينتمي إلى صفيحة موجة القعر دفعت بقراءة جديدة لفرويد فيما بعد الحرب, أما عَن السخرية إزاء «موضة» التحليل النفسي، والاستعجال الساذج لمناهزة نزعة دلالية



أحادية أو متعددة الجنس كألعاب ترفيهية في الصالونات الباريسية أو سخافات أدبية (كان فاليري يفكر هنا خاصة في السرياليين)، ما من شيء يبدو أقل من ضد - فرويد أيًا ما كان يفكر فيه فاليري نفسه، وما من شيء كان أكثر أهمية بلا شك.

بعد التحفظ على هذين السؤالين سوف نتساءل بأي المفاهيم وبأي العلامات نتعرف في نظام النص لدى فاليري على انقسام ما وصراع ما للقوى بين عمليتين نقديتين عند الحد الأكثر مضاءً وخفاءً في الخطابين المتنافرين بالضرورة في ذاتيهما: ألا وهما خطاب فاليري وخطاب فرويد، ينبغي أن نكتفي هنا بما هو أكثر إجمالًا، دون إدعاء القدرة على تحديد مركز ما لنص فاليري أو تعريف لقبضة جامعة لعمل قدير، مفتوح، متسائل إلى مالا نهاية، عمل كل ما فيه يجعل مثل هذه القبضة بعيدة الاحتمال. ومع ذلك سوف أخاطر في تعيين محل مفهوم وأيضًا كلمة ما من شيء في كل ما قرأت يناقضهما. يتعلق الأمر ببؤرة ذات كثافة اقتصادية عالية، إنه تقاطع لمدار كبير أكثر مما هو مبدأ غائي ما. ويبدو أن هذه البؤرة في تضمينها في كل ما في النص، وورودها دون مفاجأة أو زيادة قط، تعيد كل شيء إليها وكأنه يُعاد إلى النبع.

وسرعان ما سننحو لاتهامي: ألا تمضي أنت بذلك إلى اختزال النص في مركز موضوعي أو دلالي، في حقيقة أخيرة للنص، الخ؟ سأحتج هنا بالشكل الفريد لهذه الكلمة/ المفهوم التي تشير، عن حق، إلى علاقة تضمينية لا ترد مرة واحدة في النص، إنها علاقة تضمينية لا نستطيع اختزالها في علاقة بسيطة، علاقة تضمينية وتعقيد للنبع لا نستطيع بطريقة ما تتبعها: إنها مربط الفرس ورأس الموضوع. وهي علاقة لا يمكن لها أن تكون بسيطة. فهي تشير إلى الحد الأقصى الذي يمكن أن يبلغه أي اختزال تحليلي، اي ذلك العنصر أو تلك النقطة البسيطة، وسيطالها التضمين - التعقيد، وهو تعقيد للذات وللآخر لا يتيح نفسه للفك أبدًا، فهو يقسم أو يضاعف إلى ما لا نهاية بساطة كل نبع، وكل مصدر، وكل حضور. من خلال تنوعات وتبديلات وسياقات عديدة يخضع لها هذا المفهوم لدى فاليري، نجد رسمًا لذات البنية دائمًا: وهي استحالة أن يتقدم الحاضر أو حضور الحاضر بوصفه نبعًا: بسيطًا، حاليًا، دقيقًا، آنيًا. معقد الموضوع (l'IMPLEXE) هو تعقيد للحاضر في تغليفه الدائم لغير الحاضر وللآخر الحاضر في الظاهر البسيط لهويته الحادة. إنها الطاقة الكامنة أو بالأحرى القدرة، الحيوية و exponentialité الرياضية لقيمة الحضور ولكل ما تدعمه، أي لكل - هذا الذي يوجد. من بين العديد من الشواهد الممكنة دعونا نشدد على الفكرة الثابتة. يتعلق الأمر



بالحاضر، وبما يحدده الرأي العام أي بالفلسفة بوصفها ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا: « اغتصب حدة الحاضر من اللحظة الحالية... سوف يولد الحاضر من الحاضر الذي ستعبر عنه هكذا: أنا في طريقي إلى... وسوف تولد المستقبل من الحاضر عند قولك: أنا على مشارف... وهكذا دواليك سيولد الحاضر من حاضر الحاضر، والحاضر من مستقبل ماضي الماضي... وهلم جرًا. نستطيع أن نحسن.... والرياضي يستطيع... أنت تستدل وحدك من قبلexponentiez... باختصار، أنا أعنى بمعقد الموضوع هذا الذي نكون به احتمالًا...». (t. II, p. 235 – 6).

قيمة الاحتمال هذه تبين عن رهان المفهوم. معقد الموضوع، اللاحضور، اللاوعي، الغيرية المطوية عند تفجر النبع، كل هذا يغلف الممكن أي هذا الذي لم يوجد بعد، القدرة المحتملة، قدرة هذا الذي حاليًا لا يوجد فعلًا» –... وماذا إذن حال الكلمة، الاسم؟... – سأطلق على كل هذا الافتراضي الذي نتحدث عنه اسم معقد الموضوع – معقد الموضوع ليس نشاطًا. بل العكس تمامًا. إنه قدرة». (p. 234)

هذا اللاوعي أو هذا اللاحضور هذا الانعدام للبساطة هو ذاته ذلك الذي لا يوجد حاليًا. إنه منسجم مع الوعي الحاضر، بل منسجم مع الحضور لذاته الذي يفتتح افتراضيته الديناميكية.

تفسير هذا اللاوعي أو اللاحضور وإن كان من باب المستحيل، فإنه يمد الإدراك أو الوعي للذات بوصفه القدرة على الفعل. إنه ينتمي إلى النظام نفسه الذي ينتمي إليه ذلك الذي ظل ضمنًا ودومًا مطويًا فيه. ويتطابق هذا النظام ونظام الوحدة الفلسفية التقليدية عن الديناميكية.

هذا الحد هو على نحو الدقة الحد الذي يبدو مارًا من نقد الوعي لدى فاليري حتى التحليل النفسي لدى فرويد. اللاوعي أو ما يطلق عليه فرويد هكذا، ليس وعيًا افتراضيًا. كما أن غيريته لا تنسجم والغيرية الكامنة في معقد الموضوع. منفجر النبع هنا هو أمر مختلف تمامًا، والعملية التي يسمها فرويد كبتًا، والتي يبدو أنها لا تشغل مكانة خاصة في تحليل فاليري، سوف تورد، إذا ما كان ثمة شيء من هذا القبيل موجودًا، فارقًا غير قابل للاختزال في الفارق بين الافتراضي والفعلي، حتى لو كان ينبغي لهذه الافتراضية أن تظل معقدًا غير قابل للحل. وهذا هو؛ منذ البدء، ما يميز تحليل سفدنبورج عن تحليل الرئيس شيربر.

ولكن هل يُعلمنا فاليري شيئًا ما؟ كان فاليري يعرف تمامًا أن هذا هو محل التصدي



للتحليل النفسي. فإذا ما كنت قد اخترت الركون إلى الفكرة الثابتة، فذلك لأن كل شيء فيها قد بدا مشيدًا حول هذا المركز مثل نظام من التحصينات الغير قابلة للاختراق من قبل التحليل النفسي. المعقد يمثل حجر الأساس بالنسبة لهذا النظام. من هذا الحصن، يلقي فاليري بالتحليل النفسي من حيث أتاه، أي يلقي به من البحر، وإلى البحر، وهي حركة ليست باليسيرة بالنسبة لفاليري. على هذا النحو تبدو أحيانًا عملية الحصار الممثلة في الفكرة الثابتة نفسها. عندما يبدي المخاطب، المتهور، رغبته في تعمق معقد الموضوع، مع المخاطرة بمقاربة المعقد واللاوعي، يتم تهديده ببساطة بالإلقاء به إلى البحر. كل النقد الموجه إلى التحليل النفسي في فرنسا منذ خمسين عامًا يجد هنا منبعه:»ينبغي تعمق المعقد ولكن قل لي بربك: ألا يختزل معقدك هذا فيما يسميه السوقي، ومعظم الفانين، وغالبية العامة، والفلاسفة وعلماء النفس والمعالجون النفسيون، وجموع الناس في النهاية بسذاجة وبساطة باللاوعي أو ما تحت الشعور subconscient؟

«أتريدون أن ألقي بكم إلى البحر؟ ألا تعلمون أني أمقت هذه الكلمات البذيئة... ومن قبل ليس الأمر إطلاقًا نفس الشيء. فهم يعنون بأنفسهم لا أدري أي طاقات خفية، وأحيانًا شخصيات دنيئة أشد لؤمًا منا. فنانون كبار جدًا، أقوياء جدًا في الألغاز، يقرأون المستقبل، يبصرون من وراء الحوائط، ويدلفون بمهارة خارقة إلى كهوفنا..» (p. 234)

وبعد التعريف بمعقد الموضوع كافتراضية وقدرة عامة («للشعور، والانفعال، والفعل، والفهم... الخ»)، صحيح أن فاليري يضيف في ذيل القائمة «القدرة على التصدي»: «ينبغي أن نضيف إليها قدرتنا على التصدي». لن نتساءل ما معنى هذا التصدي قبل أن نقف على أن ما يريد فاليري أن يتصدى له تحديدًا هو المعنى. فما يأخذه فاليري على تحليل النفس ليس تفسيره للظواهر بهذه الطريقة أو تلك، وإنما ببساطة يأخذ عليه أنه يفسر، أنه تفسير، أنه يهتم بالدلالة، بالمعنى، بوحدة مبدئية ما للمعنى - هي هنا جنسية.

يعيب فاليري على التحليل النفسي أنه «رمزي» - فهكذا يسميه - وأنه نزعة تأويلية، دلالية. عندئذ نتساءل هل ثمة محل لارتباط كل الشكلانية الشعرية واللغوية لدى فاليري، ونقده الضروري للتلقائية الموضوعية أو الدلالية، في الأدب أو غيره، وكل السخرية التي جمد بها الأحكام المسبقة للمعنى، والتي شملت العمق، والموضوع، والمضمون، الخ، هل ثمة ارتباط منهجي بين نقد فاليري وبين هذا الرفض العصبي



والعنيد للتحليل النفسي، عاملًا أقرب ما يكون إليه وضده تمامًا؟ ألا يوجد في المعنى - بوصفه مكونًا ومن بعد مؤسسًا بفعل الكبت - شيء ما لا ينبغي بصفة خاصة التعامل معه؟ شيء ما ينبغي قطعًا رده إلى البحر؟

لن أخلص قطعًا وفق هذا الافتراض إلى إقصاء النزعة الشكلانية النقدية لدي فاليري. فثمة شيء لديه ضروري وينبغي التمسك به، كما يبدو لي، في مواجهة كل النزعات الدلالية ما قبل النقدية. إن خطاب التحليل النفسي الذي نعرفه بعيد عن أن يكون منزهًا. ربما نلمس هنا حدًا يفقد عنده التناقض بين الشكل والمعنى، بكل الانقسامات التي تنتظم مواءمته، ويستدعي تدبيرًا مختلفًا تمامًا.

إن تدبير يمر عبر إعادة القراءة لكل هذه النصوص، وبالطبع، بعض النصوص الأخرى؛ يتطلب التقاط الأصابع s'y prendre les doigts، فعلى سبيل المثال ينبغي الدوران حول شكل هذه النصوص، وأن نفك شفرة قانون تعارضها الداخلي، تنافرها، تناقضها، بمعنى ألا نلقي نظرة المتذوق للجمال فحسب على هذا الخطاب الفلسفي الذي يحمل في ذاته تاريخ التناقضات التي تتحرك فيما بينها وغالبًا على غير هدى النزعة الشكلانية النقدية والتحليل النفسي التأويلي.

على غرار نيتشه، إعادة تفسير التفسير.

لقد سبق أن قلت أن نيتشه كان ربما هو المصدر الآخر المستبعد من قبل فاليري. كان كل شيء يقوده إليه: الحذر العام إزاء كل ما في الميتافيزيقا، النظرة الشكلية للخطاب الفلسفي، مفهوم الفيلسوف - الفنان، الأسئلة البلاغية والفلسفية المطروحة على تاريخ الفلسفة، الارتياب إزاء قيم الحقيقة [24] المعنى والوجود، و«معنى الوجود»، الانتباه إلى الظواهر الاقتصادية للقوة وفروق القوة، الخ.

لقد شعر فاليري، بلا شك، بهذا القرب، ربما الشديد جدًا. لقد كان فاليري مستعدًا لأن يضم نيتشه إلى بو (Poe).(t. I, p. 1781)

ومع ذلك ففي بعض الرسائل (انظر مثلًا، t. I, p. 855) بعدما وافاه التبجيل، يشرح فاليري لماذا كان نيتشه «يصدمه» و«يثير حفيظته» (هذا غالبًا رد فعله على الفلسفة). وعلى مدار محاججة مختصرة إلى حد ما يتهم فاليري نيتشه بأنه «متناقض»، «ميتافيزيقي» و«أنه يريد أن يصوغ فلسفة للعنف». وفي منطقة أخرى ينشئ على شكل مُحاكاة ساخرة رسالة مزيفة لنيتشه، موسومة، إذا استطعنا قول ذلك، بالنبرة التوتونية



(سكان جرمانيا الشمالية)، والتي يبدو فيها الجاد الأكثر تكلفًا والأكثر تسرعًا أيضا منحدرًا جهة فاليري (t. I, p. 1781 – 83).

لماذا السيد تيست يترك نفسه مرة أخرى للعصبية؟ لماذا لم يرد، أو لم يستطع، إرادة قراءة نيتشه؟ أكان يحكم عليه بأنه خطر؟ ولماذا؟ أهو قريب جدًا؟ وفيم هذا القرب؟ هذان الافتراضان لا يستبعد الواحد منهما الآخر أكثر مما هما متقابلان. ألم يدفع فاليري نيتشه بعيدًا للسبب نفسه الذي جعله يرفض فرويد؟

هذا هو ما فكر فيه فرويد، وهو في أفضل وضع يمكنه من معرفة فاليري. فرويد كان يعرف مقدمًا أنه إذا كان فاليري لم يستطع التعرف على نيتشه فذلك لأن نيتشه شديد الشبه بفرويد. هو الذي قال ذلك حوالي عام 1925، أو همس به بالأحرى، في سرية رصينة هادئة.

لنا أن نعجب بهذه الحيلة الماكرة لـ(igitur ja) وحسبنا أن نرجح التحليل النفسي المحتمل منذ واقعة ظهوره على المسرح (Selbstdarstellung): «نيتشه الفيلسوف الآخر ذو المقاصد والأبعاد المطابقة غالبًا على نحو مدهش للنتائج التي اكتسبها التحليل النفسي بمشقة بالغة، على مدى طويل، كنت قد تجنبت نيتشه تحديدًا من أجل ذلك، ولذا لم أتمسك بالأسبقية بقدر تمسكي بأن أظل متخلصًا من أي تميز»[25].



الهوامش:

1 - مقال عن التاريخ، الأعمال الكاملة، دون إشارة مخالفة، سوف أحيل من الآن فصاعدًا إلى هذه الطبعة

Discours sur l`histoire, Oeuvres, ed> de la Pleiade, t.1 p.1130.

2 - هذا الكُتيب نُشِر في دار نشر La Source Perrier، المجلد الأول، ص 202، وهو يشتمل على: «تاريخ نبع ماء» كتبه روبو P.Reboux، ويعرض لـ«الفوائد العلاجية للنبع بيرييه» التي كتب عنها دكتولر جيرفيه Dr.Gervais: » كيف وفي أية ظروف يمكن استخدم ماء بيرييه» كتبه البارون فوكييه Fouquier، في عام 1919، كتب أندريه جيد A.Gide إلى فاليري Valéry يقول: لا أستطيع أن أصدق ولو للحظة في نفاد منجمك أو نضوب النبع: الصعوبة تكمن هنا في وضعه في زجاجات، لكن ما من شيء مدهش هنا، إذا كنت تشعر بالتعب بعد الجهد الذي بذلته في الشتاء»، واصفًا، على هذا النحو، الرهان الذي يشغلنا هنا. دون أن نحسب أن اسم النبع المَعنِي هنا، يجمع في ذاته هو وحده، في كلمة واحدة، ما يُقال في جملة طويلة ممتدة.

3 - المجلد الأول، ص 1487، وفي مقام آخر، يقدم كل مذهب نفسه بالضرورة بوصفه عملًا أكثر فائدة ونفعًا من المذاهب الأخرى، وهذا يعني أنه يعتمد على المذاهب الأخرى (مجلد2، ص 690). الفكر عنيف ومباغت، ما من هوادة، هل هناك ما هو أعنف من الفكر؟ ص 694.

4 - المجلد 1، ص 130(«شذرات نرجس» «Fragments du Narcisse»)، المجلد2، ص 139(«حوار الشجرة» Dialogue de l`arbre) ص 577، (كراسة B 1910).

يحيل حلم الشجرة دائمًا إلى نبع الماء (« تصنع الشجيرة والهواء النقي نبعًا حيويًا...» «من تغزل» المجلد 7، ص 75. تحلم الشجرة بأن تكون جدولًا/ تحلم الشجرة المحلقة في الهواء بأن تكون نبعًا...)9, ص 428, 1923) «تحلم الشجرة بأن تكون جدولًا / تحلم الشجرة المحلقة في الهواء بأن تكون نبعًا حيويًا.../ وعن قرب أكثر فأكثر تتحول الشجرة إلى شعر، إلى بيت شعري خالص...».

(«شجرة» في « اتجاهات أخرى للبوصلة»، مجلد 2، ص659). « اليوم، روحي تتحول إلى شجرة. بالأمس، أحسست بالشجرة نبعًا» (حوار الشجرة) مجلد 2، ص 178 الذي سنحفظ منه، علاوة على لعبة الجناس بين «hêtre» بمعنى شجر الزان و«être» بمعنى فعل الكينونة، والتي يطرحها هذا الحوار، سنحفظ منه ما ذكره عن الشجرة و«وجودها في مطلق الرغبة، التي تتمتع بالتأكيد بجوهر أنثوي، مما يفك رموزًا مثل تحجر الماء المتناثر («ماء الأرض السميكة تتسم بالأمومة طيلة سنوات غائرة عميقة، نتج عنها في النهاية هذه المادة الصلبة... يقول تيتير Tityre - صلبة مثل الصخر الذي ننحته بوصفه كذلك. يقول لوكريس Lucrèce - تنتهي بأغصان تنتهي بأوراق الشجر وأخيرًا بثمار الزان الفارة إلى كل اتجاه وصوب تنثر الحياة. يقول Tityre - أرى ما تقول. Lucrèce - انظر إذن لترى في هذا الوجود نهرًا على نحو ما، لقد قلت لك أني أشعر ان نبتة الفضيلة تولد وتنمو في ذاتي، وأعرف كيف أتماهى



بالبذرة في تعطشها للوجود، بذرة تعافر وتتفلق عن عدد لانهائي من البذور الأخرى عبر حياة النبات الطويلة...». «ما كنت سأقوله لك (ربما ما كنت سأغنيه لك) كان له، فيما أعتقد، أن يجفف منابع الكلام...») إنه يتقدم وبالتوازي أنه « لا يوجد، إذن، مؤلف قط... عملٌ بلا مؤلف ليس أمرًا مستحيلًا، فما من شاعر يستطيع أن يأمر هذه الأوهام الخيالية أن تواتيه من أجلك...». «في البدء كانت الحكاية الخرافية». وأنه في هذا الحلم يبين الانقسام (نفسه)، (« مثل ليفة من الألياف المتمهلة/ التي تقسم اللحظة»)، هذا ما سوف يمنع، للأسباب التي سوف تظهر لنا للتو، تكوين الشجرة كموضوع أو كذات، ومن هنا الشرك والسخرية التي نجدها في الكراسات، حين تم التشديد على: الشجرة - ما أجمل هذا الموضوع! (كراسات XXV، ص 118). تنص لورات P.Laurette على ذلك في حاشية تحقيق ثري جدًا بفيض الدلالة، *موضوع الشجرة عند بول فاليري*، 1967، *Le Thème de l'Arbre chez Valéry*، Klincksieck.

5 - مجلد1، ص158، («ساعة» Heure).

6 - مجلد1، ص202(«مديح الماء»).

7 - زمن الأعمال هو زمن منفعتها، ولهذا فهي مُتَقَطِعة. فقد ظل فرجيل لقرون لا يساوي شيئًا») مجلد2، ص 562). «إنها أشياء مختلفة على نحو عميق أكثر مما هي «عبقرية» أو صياغة لعمل قابل للحياة. كل تنقلات العالم لا تتيح إلّا عناصر سرية. بدون حساب صحيح إلى حد ما، العمل لا يساوي - لا يتقدم. تفترض القصيدة الممتازة حشد من الحجج الصحيحة. سؤال ليس حول القوى، ولكن حول تطبيق القوى، وعلى من تطبق (مجلد 2، ص566).

8 - هيجل: «...وهذه السلبية، هذه الذاتية، هذه الأنا، الحرية، هي مبادئ الألم والمعاناة. جاكوب بويم Jakob Boehme التقط الهُوية L'ipséité اشقاءً وعذابًا (Qual)، ومثل نبع (Quelle) الطبيعة والروح» (الموسوعة Encyclopédie، ترجمة كوندياك M.'Condillac، ص 422، انظر هامش 111). في دروسه عن تاريخ الفلسفة Leçons sur l'histoire de la philosophie بعدما ذكر بأنه بالنسبة بويم Boehme السلبية تصنع وتكون النبع، وأنه في المبدأ «الله هو أيضًا الشيطان، كلاهما للهو»، الخ. هيجل يكتب ما يلي والذي امتنع عن ترجمته: Ein Hauptbegriff ist die Qualilat. Bohme fangt in der Aurora(Morgenrolte im Aufgang) von den Qualitaten an> Die erste Bestimmung Bohmes, die der Qualitat, ist Inqualieren,Qual \Quelle. In der Aurora sagt er: « Qualitat die Beweglichkeit, Quallen (Quellen) Oder Treiben eines Dinges »... »(Troisieme Partie,Premiere Section, B Jakob Bohme).

إنه في هذا السياق (السلبية والانشطار في المبدأ، الروح أو الله) الذي ينبغي قراءته أيضًا الـ« Ein sich Entzweiendes » (الواحد ينقسم إلى اثنين) معروف تمامًا من قبل هيجل (انظر مثلًا Die Philosophie der Weltgeschichie, Allgemeine Einleitung, II, 1 b).

قانون الخاص، اقتصاد النبع: هذا الأخير لا ينتج إلّا بالاقتطاع من نفسه، إلّا بالارتفاع في سلبيتها الخاصة، ولكن أيضًا، وبالضربة نفسها، لتستحوذ على ذاتها، لتهون من موتها الخاص، لتقفز ثانيةً، تنهض، التحسب من الفقدان المطلق، أي عدم التحسب أبدًا لا يكف



الاقتصاد العام عن المرور إلى الاقتصاد المحدود للنبع حتى يُطَوَّق به. ها نحن مرة أخرى نُحال إلى الحيلة التي لا تنضب لل Aufhebung موضع التساؤل المستمر، حتى في هوامشه، مع هيجل، بحسب نصه، ضد نصه، عند حافته أو حده الداخلي: هذا الخارج المطلق الذي لا يتيح نفسه أبدًا للحصار. ها نحن نُقاد إلى قضية التناثر: هل تتيح البذرة نفسها للارتفاع؟ الانفصال الذي يقطع عن النبع هل هو مُتاح للتفكير بوصفه قيامًا لما هو نفسه؟ وكيف نقرأ بصفة عامة ما يقوله هيجل عن الطفل:

«Der sich aufhebende Ursprung» (Realphilosophie d`Iéna)

أو «Phénoménologie del`esprit» (Trennung von dem Ursprung)؟

9 - ميشيل لوشانتر، الهيروغليفية الداخلية، Michel Le chanter, l`Hiéroglyphe intérieur, M.L.N., 1972

10 - « الكلمة الخارجية الظاهرة لا تختلف عن الخفية إلّا من خلال الوظائف التي تتداعى وتترابط بها - ثقل جمودها وصلابتها السلبية، لكن المطابقة لعالمها الأشد صلابة وصعوبة - على نحو أكثر صلة، كل كلمة خارجية تُختزل في كلمة داخلية صانعةً لهذه الوظائف المُساعدة. ولكن على العكس، لا تستطيع كل كلمة داخلية إلّا أن تصبح خارجية»(السابق). عن العلاقة فم/ أذن، انظر من بين شذرات أخرى، شذرة C. 24, w 107, 1940 (يرفق بها فاليري رسمًا) والعمل قد استشهد به لوشانترM.Lechantre

مُفكرة الشاعر Le Calepin d`un poéte، التي يصل أطراف نزعة شكلية قصوى و«مادية فعلية» (t.1, p.1456)، ويحلل أيضًا البويطيقا انطلاقًا من التشغيل. مثلًا: «هكذا الشاعر المتوقف عن الإبداع هو في حالة انتظار... يُصوب ما رغب فيه... يصوب ما هو شبه - آلي حتي يصبح قادرًا على أن يرد إليه الطاقة التي كلفته الكثير (لأن المبادئ هنا لم تتم مخالفتها في الظاهر). أذنه تحدثه.

نحن ننتظر الكلمة غير المُنتظرة - والتي لا يمكن أن تكون متوقعة. نحن أول من يسمعها.

السماع؟ إنما هو الكلام. لا نفهم السيء المسموع إلّا إذا قلناه لأنفسنا عن طريق دافع آخر. الحديث، هو السماع. يتعلق الأمر إذن بانتباه ذي مدخل مزدوج، حال القدرة على إنتاج ما تم تلقيه القابل للزيادة أو النقصان، وذلك بسبب عدد الوظائف الأولية التي تعمل في هذا الإطار... لدينا فكرة جهاز قابل للانعكاس مثل الهاتف أو الدينامو...» (انظر أيضًا ما يتبع t. 1, p 1448)

11 - انظر مثلًا: Orientem Versus, t. II, p. 1040 sq. et t. II. P. 572

12 - المعجم الفلسفي العادي يهديني هذه الرذيلة التي تتمثل في الضرورة الظاهر للغة التقنية، بينما التعريفات الدقيقة حقًا لا تولي هذا بالًا، وذلك لأنه ما من تعريفات دقيقة إلّا وهي أداتية (أي أنها تُختَزل في أفعال، كأن تبين شيئًا أو تُنجز عملية.). من المستحيل أن نطمئن إلّا للمعاني المفردة، المطردة والثابتة، والتي تنتمي إلى كلمات مثل عقل، كون، سبب، مادة أو فكرة. وغالبًا ما ينتج عن ذلك أن كل مجهود لتدقيق دلالة مثل هذه الكلمات يُفضي إلى تقديم، تحت نفس الاسم، شيئًا جديدًا للفكر يتناقض والدلالة الأولى من حيث أنه جديد.» (t,I. p 874)



13 - أريد أن أتحدث عن الفلاسفة - وإلى الفلاسفة. « أريد أن أبين أنه من المفيد لهم إلى ما لا نهاية أن يمارسوا هذا الشعر المثابر الشاق الذي يقودنا رويدًا رويدًا إلى دراسة تركيب وترتيب الكلمات، لا بحسب توافق دلالات مجموعاتها مع فكرة أو خاطرة نتخذها فرضًا ينبغي التعبير عنه، ولكن على العكس نرتبها بحسب الآثار التي ما أن تتشكل نختار ما بينها.

14 - «بصفة عامة، نحاول «أن نعبر عن فكرتنا» ، أي نعبر من شكل غير نقي ومختلط من قبل كل وسائل العقل، إلى شكل نقي، أي شفاهي فقط، ومنظم، يُختزل إلى نظام من الأفعال، أو التناقضات المُرتبة.

15 - «لكن الفن البويطيقي يقودنا وحده وانفرادا إلى مواجهة الأشكال النقية في ذاتها» (t. I,p 1451). عن الكتابة والعنكبوتية الفلسفية، انظر أيضًا» (t. II p. 366) Mon Faust «

16 - لكن الأدب حتى هذه الآونة لم يول اعتبارًا كبيرًا، على حد علمي، لهذا الكنز الهائل من الموضوعات والمواقف... ماذا نفعل بهذه الكلمات التي إن لم نستطع تحديدها دون أن نعيد إبداعها؟ فكر، روح، هو نفسه، عقل، ذكاء فهم، حدس أو إلهام؟... كلٌ من هذه الأسماء بدوره هو مرة وسيلة ومرة غاية، مشكلة وحلًا، حال وفكرة؛ وكلٌ منها في كل واحد منا كافٍ أو غير كافٍ وفق الوظيفة التي يتيحها له ظرف من الظروف. أنت تعرفون إذن أن الفيلسوف يعمل نفسه شاعرًا، وغالبًا شاعرًا كبيرًا: فهو يستعير منا الاستعارة، وعبر الصور الرائعة التي ينبغي أن نحسده عليها، يستدعي كل الطبيعة للتعبير عن فكره العميق.

17 - « الشاعر لا يكون سعيدًا بهذه المحاولات الخاصة بهذه العملية المتبادلة»




مكتبة
الفكر الجديد

توقيع، حدث، سياق

ورقة قدمت للمؤتمر الدولي لمجتمعات الفلسفة باللغة الفرنسية (موريال، أغسطس 1971)، كان موضوع المؤتمر «الاتصال»؟




مكتبة
الفكر الجديد

«لا زلنا نعتقد في بساطة التفوه بالكلمات»

أوستن، «كيف تصنع الأشياء بالكلمات»

هل من المؤكد أن كلمة «الاتصال» communication تنطبق على مفهوم واحد، يحافظ على المعنى نفسه على اختلاف سياقاته، معنىً مُحكَم بدقة وقابل للنقل: أي قابل للتوصيل؟ ونظرًا لغرابة ما لصورة هذا الخطاب، كان ينبغي أن نتساءل، بدايةً، عما إذا كانت كلمة أو دال «الاتصال» يوصِّل لنا محتوىً محددًا أو معنىً معينًا أو قيمةً قابلة للوصف. ولكن حتى نستطيع طرح هذا السؤال وبيانه، علينا قبل ذلك أن نحدس معنى كلمة *الاتصال*: أن نحدد «الاتصال» بوصفه حاملًا وناقلًا لمعنى ما، أومحلًا لمرور معنىً *ما*: معنىً واحدًا. فإذا ما كان للاتصال معانٍ عدة، وإذا كانت هذه الكثرة من المعاني لا تتيح نفسها للاختزال، فلن يكون أمرًا مبررًا إجمالًا أن نحدد كلمة الاتصال بوصفها نقلًا لمعنى ما، هذا على افتراض أننا في حالة تفاهم حول ما تعنيه كلٌّ من هذه الكلمات البديلة (نقل، معنى، الخ). غير أن كلمة الاتصال - وما من شيء يجيز لنا أساسًا أن نهملها بوصفها مجرد كلمة، أو أن نقلل من شأن كونها كلمة متعددة المعاني - تفتح أمامنا مجالًا دلاليًا لا يقف عند حدود علم الدلالة السيمانطيقا sémantique أو علم العلامات السيميوطيقا sémiotique أوحتى علم اللغويات.

يحق للمجال الدلالي sémantique لكلمة *الاتصال* أن يشير ،أيضًا، إلى حركات غير دلالية non sémantique. هنا يدلنا اللجوء، مؤقتًا على الأقل، إلى اللغة العادية وإلى معادلاتها في اللغة الطبيعية - على أننا نستطيع مثلًا نقل حركة أو تردد أو تغيير مركز قوة، أي نشرها ونقلها للآخرين. ويُقال أيضًا أن الأماكن المختلفة أو المتباعدة يمكن لها أن تتواصل فيما بينها من خلال ذلك الممر أو تلك الفتحة. ليس ما يحدث، إذن، أوما يتم نقله وتوصيله مجرد ظواهر للمعنى أو الدلالة. إذ لا يتعلق الأمر في الحالات المذكورة بمحتوىً دلالي أو مفهومي، كما أنه لا يتعلق بالتأكيد بعملية سميوطيقية أو حتى بتبادل لغوى.



ومع ذلك، لن نقول هنا أن هذا المعنى غيرالسيميوطيقي لكلمة الاتصال - على النحو الذي يُستخدَم به في اللغة العادية أو في لغة من اللغات المسماة بالطبيعية - يُشكِل المعنى الحقيقي أو *البدائي* للكلمة، ومن ثَمَ فإن المعنى السيمانطيقي أو السيميوطيقي أو اللغوي يتعلق باشتقاق أو توسع أو اختزال، أي بتغيير استعاري. ولن نقول، وهو ما يمكن أن نحاوله، أن الاتصال السيميائي - اللغوي sémio - linguistique عبارة عن اتصال أكثر استعارية more metaphorico، وذلك لأنه عند مطابقته بالاتصال «الطبيعي» أو «الواقعي»، نجده وكأنه يتيح مرورًا، ينقل، يُوَصِل شيئًا ما، يفتح منفذًا على شيءٍ ما، لن نقول ذلك:

1 - لأن قيمة *المعنى الحقيقي* تبدو أكثر إشكالية من ذي قبل.

2 - لأن قيمة تغيير المَحَل، النقل، الخ.. هي تحديدًا منفذٌ على شيء ما، هي تحديدًا قيمة مُكَوِّنة لمفهوم الاستعارة، ومن خلالها نطمح لفهم الانتقال السيمانطيقي الذي يمضي من الاتصال كظاهرة غيرسيمائية - لغوية وحتى الاتصال كظاهرة سيمائية - لغوية.

(أشيرُ هنا بين قوسين إلى أن الأمر سوف يتعلق، كما كان من قبل، بمشكلة تعدد المعاني وبالاتصال، أي بالتبعثر dissémination الذي سأضعه في مقابل تعدد المعاني. بعد حين سوف يتورط مفهوم ما للكتابة في الأمر ليتغير هو نفسه، وربما لتغيير الإشكالية ذاتها. من البديهي أن نقول أن موضع الالتباس في كلمة «الاتصال» مُعَرَض للاختزال بكثافة من خلال حدود ما يُسمى ب*السياق*، وأشيرُ هنا، أيضًا، ما بين قوسين إلى أن الأمر سوف يتعلق في هذا الاتصال بمشكلة السياق وبمسألة معرفة ما عليه الكتابة بالنسبة للسياق عامة). مثلًا، يبدو، في مؤتمرنا هذا: الفلسفة باللغة الفرنسية، أن ثمة سياق مُتَفَق عليه ناتج عن نوعٍ من الإجماع الضمني. ولكن هذا السياق مُبهم من الناحية البنيوية، إذ يقضي بتقديم بحوث ومُدَاخلاَت حول موضوع *الاتصال*، مُداخلات لها شكل الخطاب، مُداخلات خاصة بالمؤتمر، شَفَوَية، مُوجِهة للاستماع ولإثارة الحوار أو مُتابعته في أفق من المعقولية ومن المعنى الحقيقي، بحيث يُمكن لاتفاقٍ عام، في النهاية وعن حق، أن يُقَر.

ينبغي لهذه الأوراق المُقدمة (les communications) في هذا المؤتمر أن تلتزم بعنصر اللغة «الطبيعية» المُحْدَدَة، وهي هنا اللغة الفرنسية. هذه اللغة تفرض بعض الاستعمالات الخاصة جدًا بكلمة «الاتصال»، لاسيما أنه ينبغي لموضوع هذه الأوراق،



من حيث الأولوية، أن ينتظم حول *الاتصال* بوصفه *خطابًا* أو بوصفه دلالةً على أيةِ حَال. وبدون الخوض في كل تبعات وكل بنية «حَدَثٍ ما» مثل هذا الحدث الجدير بتحليلٍ مُطَوَل جدًا ومبدئي، تبدو المرافعةُ التي دَفعتُ بها للتو بديهية وضرورة تدليلية، وإذا ما ساورنا الشكُ فيها، فحَسبُنا أن نُعاين برنامج هذا المؤتمر لنتأكد من صحتِها.

لكن هل يمكن للضرورة التدليلية البديهية requisits لسياق ما أن تكون قابلة للتحديد على نحو مطلق؟ هذا هو السؤال الأعم الذي أسعى لتَدَبُره. هل هناك مفهوم دقيق وعلمي *للسياق*؟ ألا ينطوي مفهومُ السياق على افتراضات فلسفية مُسبقة شديدة التحديد؟ ولنقلها الآن بطريقة مُختصرة أكثر: لماذا لا يمكن للسياق أن يكون قابلًا للتحديد قط، أو بالأحرى لا يمكن لتحديدُه أن يكون مُؤَكَدًا أو تامًا قط، ومن ثم فإن النقص البنيوي للسياق له أثرٌ مزدوج:

1 - الإشارةُ للقصور النظري لمفهوم *السياق* الشائع (لغويًا كان أو غير لغوي) على النحو المُستَخدَم في العديدُ من مجالات البحث، مع كل المفاهيم التي ارتبطت بها منهجيًا.

2 - التأكيد على ضرورة إجراء نوعٍ من التعميم والتغيير لمفهوم الكتابة، بحيث لا يُدرك هذا المفهوم منذئذ وفقَ مقولة الاتصال، هذا إذا كنا على الأقل نفهم الاتصال بمعناه الضيق أي بوصفه نقلًا للمعنى. بل على العكس، ففي الإطار العام للكتابة، وقد تم تعريفهاعلى هذا النحو، سوف يصبح من الممكن لآثار الاتصال الدلالي السيمانطيقي أن تُحَدَد بوصفها آثارًا خاصة، ثانوية، مُدَوَنة، مُكمِلة supplémentaires.

الكتابة ووسائل الاتصال عن بُعْد Télécommunication

إذا ما تلقينا مفهومَ الكتابة التلقي الشائع له - وهو ما لا يعني إطلاقًا أنه تَلَقٍ بريئ أو بدائي أو طبيعي - ينبغي لنا أن نرى فيها *وسيلة تواصل*. بل ينبغى أيضًا أن نعترف بأنها وسيلة للتواصل قادرة على *نشر* مجال التواصل الشفاهي أو الإيمائي إلى مدى بعيد جدًا، إن لم يكن إلى مدى لا نهائي. هذه بديهة مألوفة يبدوالإجماعُ حولها سهلًا. ولن أسهِب هنا في وصف كل أنماط هذا الانتشار في الزمان والمكان.

ولكني في المقابل سأقف عند قيمة *الانتشار* هذه التي ذكرتها للتو. ألا يفترض القولُ - بأن الكتابة تَنشُرُ وتَمِدُّ مجالَ وقدرات التواصل الشفاهي أو الإيمائي - أننا



بإزاء نوع من المساحة المُتَجَانسة للتواصل؟ مِسَاحة، من المؤكد، أن مَدى الصوت أو الحركة فيها سوف يُواجِه حَدًا فعليًا أو حاجزًا تجريبيًا عند مكان ما وزمان ما. هنا تأتي الكتابةُ في الزمن نفسه والمكان نفسه لفك الحدود وفتح المجال نفسه إلى أقصى مدى. هنا سيتم نقلُ المعنى والمُحْتَوى الخاص بالرسالة الدلالية وتوصيله بوسائل مختلفة ووسائط أكفأ وأقوى تكنيكيًا، صوب مسافة أبعد مدىً. ولكن كل ذلك سوف يتم في حيز مُتَصَل تمامًا ومُساوٍ لذاته، أي اعتمادًا على عنصر مُتجانس لا تُصَاب من خلاله وحدة المعنى وتكامله على نحو أساسي. وأي خللٍ يقع هنا سوف يكون عارضًا.

لقد تم عرضُ نظام هذا التفسير وهو أيضًا، بطريقة ما، نظام للتفسير عامة، أو على أية حال نظام لكل تفسير تأويلي وإن كان شائعًا، بل بوصفه شائعًا، يَقبله الحسُ العام في تاريخ الفلسفة كله، بل أقول أيضًا إنه في عمقه هو بالضبط عين التفسير الفلسفي للكتابة. وسأضرب على ذلك مثلًا واحدًا. وإن كنت لا أعتقد أننا نستطيع أن نعثر في تاريخ الفلسفة، بوصفها كذلك، على مثال واحد مناهض أو تحليل واحد يعارض بشكل أساسي ما طرحه كونديياك Condillacالذي استوحى فربورتون Warburtonفي كتابه *مقال عن أصل المعارف الإنسانية*.

لقد اخترت هذا المثل لأنه يحوي فكرًا واضحًا حول أصل الكتابة ووظيفتها (ومثل هذا الوضوح لا نلقاه في أية فلسفة، ومن ثم علينا أن نتساءل عن ظروف ظهوره أو احتجابه). إنه فكرٌ ينتظم هنا حول خطاب فلسفي يُفترض فيه هذه المرة - شأنه شأن كل فلسفة - بساطة الأصل، واستمرارية كل اشتقاق وكل إنتاج وكل تحليل ناتج عنه، كما يُفترض فيه انسجام كل أحكامه. فالبرهان بالمماثلة مفهومٌ رئيسي في فكر كونديياك. لقد اخترت أيضًا هذا المثل لأن تحليل كونديياك الذي يعيد تخطيط أصل الكتابة ووظيفتها، يخضعهما بطريقة غير نقدية على نحو ما، *لسلطة مقولة الاتصال* [1].

إذا كان البشر يكتبون فذلك: 1 - لأن لديهم ما يوصلونه للآخرين، 2 - لأن ما لديهم للتوصيل هو «فكرهم» و«أفكارهم» وتمثيلاتهم. كان الفكر التمثيلي سابقًا ومُتَحَكِماً في عملية التوصيل الناقلة «للفكرة» و«للمُحتوى المدلول عليه»، 3 - لأن البشر كانوا أصلًا في حالة اتصال وتوصيل لأفكارهم على نحو مستمر، عندما اخترعوا وسيلة التواصل هذه أي الكتابة.

هذه فقرة من الفصل الثالث عشر من الجزء الثاني وعنوانه («عن اللغة والمنهج»). القسم الأول وعنوانه («عن الأصل وتقدم اللغة») (الكتابة هي، إذن، نمط من اللغة



وهي تسجل تقدمًا مستمرًا في الاتصال ذي الطبيعة اللغوية). هذه الفقرة الثالثة عشر «عن الكتابة» تقول: « شَعَر البشر في حال توصيلهم لأفكارهم عن طريق الأصوات بضرورة تصور علامات جديدة تختص بالحفظ المستمر لهذه الأفكار، والتعريف بها لدى أشخاص غائبين». (أشَدد هنا على قيمة الغياب التي، عند التساؤل بشأنها وفق حسابات جديدة، تكاد أن تُحْدِث قطيعة ما في انسجام النظام). وبما أن البشر كانوا أصلًا في حال «توصيل لأفكارهم» وصياغتها عن طريق الأصوات (وهي - بحسب كونديياك - مرحلة ثانية أتت «لتكمل» لغة الحركة، وهي المبدأ الوحيد والجذري لكل لغة)، فإن ميلاد الكتابة وتقدمها سوف يتبع خطًا مستقيما وبسيطًا ومستمرًا، كما سيخضع تاريخ الكتابة لقانون اقتصاد آلي: كسب أكبر مساحة ووقت ممكن عن طريق الاختزال الأقرب تناولًا. ولن يكون لتاريخ الكتابة على هذا النحو أدنى أثر على بنية ومحتوى المعنى (الأفكار) التي ينبغي له أن ينقلها. من الآن فصاعدا سنرى أن الكتابة سوف تنقل المحتوى نفسه، الذي تم توصيله من قبل من خلال الإيماءات والأصوات، على نحو متتالي ومن خلال مختلف أشكال التدوين: من الكتابة التصويرية وحتى الكتابة الأبجدية، مرورا بالكتابة الهيروغليفية للمصريين والكتابة الرمزية للصينيين. ويواصل كونديياك حديثه فيقول: «إذن، لن يقدم لهم الخيال إلّا الصور نفسها التي عبروا عنها من قبل من خلال الأفعال والكلمات، والتي منذ البدايات جعلت اللغة مصورة واستعارية. لقد كانت الوسيلة **الأكثر طبيعية**، إذن، هي رسم صور الأشياء. وعند التعبير عن فكرة رجل أو حصان سوف نقدم شكلا للواحد أو للآخر، وهكذا لم تكن المحاولة الأولى للكتابة سوى رسم بسيط» (التشديد من عندي)..

ومن ثم سيكون الطابع التمثيلي للتواصل الكتابي - الكتابة بوصفها لوحة وإعادة إنتاج ومحاكاة لمحتواها - هو الملمح الثابت لكل تقدم آتٍ في أنماط الكتابة. ولن ينفصل مفهوم التمثيل هنا عن مفهومي الاتصال والتعبير اللذين شددت عليهما في نص كونديياك.

سوف يزداد هذا الطابع التمثيلي تعقيدًا، بالتأكيد، وسوف يتزود ببدائل وأدوات للنقل ودرجات إضافية. ليصبح تمثيلا للتمثيل في الكتابة الهيروغليفية والكتابة الرمزية ثم الكتابة الصوتية الأبجدية. غير أن البنية التمثيلية التي حددت الدرجة الأولى من التواصل التعبيري، ووسمت علاقة الفكرة/ العلامة، لن تُرفَع ولن تتغير أبدًا. في وصف كونديياك لتاريخ أنماط الكتابة، نجد أن كل تَفَرُع للكتابة سوف يستمر انطلاقًا من جذر مشترك لا يتزحزح أبدًا، وأن كل تفرع للكتابة هو نوعٌ من المساهمة المماثلة والجامعة



لكل أنواع الكتابة. يوجز كوندياك الأمر فيقول: (مُستشهدًا هنا بنص فربورتون خاصةً، وهو ما يكاد ينطبق على كل هذا الفصل): « ذلك هو التاريخ العام للكتابة، يقوده تَدَرُّجٌ بسيط من مرحلة الرسم حتى مرحلة الحرف، لأن الحروف هي الخطوات الأخيرة التي بقي لنا أن نخطوها، بعد مرحلة العلامات الصينية. تشترك العلامات الصينية من حيث طبيعتها مع هيروغليفية المصريين من جهة، ومع الحروف من ناحية أخرى، بالضبط مثلما كانت الهيروغليفية تشترك على السواء مع الرسوم المكسيكية ومع الحروف الصينية. هذه الحروف هي قريبة من كتابتنا بحيث أن الأبجدية ببساطة ستحذف من هذه الحروف ربكة كثرتها، وستصبح اختزالًا مختصرًا لها».

بعد وضع حافز الاختزال الاقتصادي *المنسجم والآلي* هنا موضع البديهة، علينا أن نعود الآن إلى مفهوم «الغياب» الذي شددت عليه في نص كونديال، وأن نتساءل كيف تم تحديده في هذا النص؟

1 - الغياب أولًا هو غياب المُخَاطَب، فنحن نكتب شيئًا ما لأُناسٍ غائبين. أما غياب المُرسِل، فيتمثل في المُتكلِم المحسوس في العلامة التي يدعها والتي تُقتطَع منه وتمضي في إنتاج آثارها فيما وراء حضوره وفيما وراء الآونة الحالية الحاضرة لمُراد قوله son vouloir dire، بل فيما وراء حياته ذاتها. ومع ذلك فأن هذا الغياب يتعلق ببنية كل كتابة، وسوف أضيف، فيما بعد، أن الغياب يتعلق ببنية كل لغة بصفة عامة، وأن مثل هذا الغياب لم يكن موضع استفهام من قبل كونديال.

2 - الغياب الذي يتحدث عنه كونديال مُحددٌ بأكثر الطرق تقليدية بوصفه تحولًا مستمرًا، بوصفه إنهاكًا متصاعدًا للحضور. التمثيلُ هو - بدقة - تلافٍ لنقص الحضور، فهو يكمل - بانتظام - نقص الحضور. ولكن ربط كل لحظات التجربة على النحو الذي استُثمِرَت به للدلالة (الإكمال suppléer أو تعويض النقص هو أحد المفاهيم الفعالة الأكثر حسمًا والأكثر شيوعًا واستعمالًا في *مقال* كونديال [2]) لا يعني أن عملية الإكمال الكتابي هذه قد عرضها كونديال بوصفها قطيعة مع الحضور، وإنما بوصفها إصلاحًا وتحولاً مستمراً ومنسجمًا للحضور في التمثيل الكتابي.

لا أستطيع أن أحلل هنا كل ما يفترضه هذا المفهوم بوصفه تحولًا للحضور في فلسفة كونديال أو غيره. ولكن سأشير هنا فقط إلى أن هذا المفهوم يضبط مفهومًا آخر



فعالًا وحاسمًا أيضًا في *مقال* كوندياك، ألا وهو الخط وإعادة الخط tracer et retracer (أقابل هنا على نحو تقليدي وعملي، فَعَال opératoire وموضوعي thématique). وعلى غرار مفهوم تعويض النقص، يمكن لنا أن نحدد مفهوم الأثر بطريقة أخرى غير تلك التي حدده بها كوندياك. فالخط، بحسب كوندياك، يعني «التعبير» «التمثيل» «التذكير» «الاستحضار» الأقرب احتمالًا هو أن الحاجة الضرورية لخط أفكارنا - على هذا النحو - تدين بأصلها للرسم. ومما لا شك فيه أن هذه الضرورة قد ساهمت في حفظ لغة الحركة، بوصفها اللغة التي تستطيع رسم الحركة بسهولة (De l'écriture, p. 128).

تُولَد العلامةُ في ذات لحظة الخيال والذاكرة، في اللحظة التي تُستَدعَى فيها لغياب الشيء عن الإدراك الحسي الحاضر له « لا تتمثل الذاكرة، كما رأينا من قبل إلّا في قدرةٍ تُذَكِرنا بعلامات أفكارنا أو الظروف المصاحبة لها. ولا محل لهذه القدرة إلّا بقدر مُطابَقَتِها للعلامات [أشدد هنا على أن مفهوم التطابق الذي يسود كل منهجية كوندياك يضمن كل استمرارية بصفة عامة ولا سيما استمرارية الحضور بالنسبة للغياب] التي اخترناها، ووفق الترتيب الذي رتبنا به أفكارنا، الأشياء التي رغبنا في خطها ثانية، والتي تتعلق ببعض حاجاتنا الحاضرة»(I, 11, 39 § ch. IV,).

وينطبق هذا على كل مراتب العلامات التي ميزها كوندياك (علامات اعتباطية، طارئة، أو حتى طبيعية) تمييزًا كان كوندياك قد خفف من حِدَتِه، من بعض الوجوه، وأعاد التساؤل بشأن صَحتِه في (رسائله إلى كريمر Lettres à Cramer). تنطوي العملية الفلسفية التي يطلق عليها كوندياك أيضًا «إعادة الخط «retracer» على الرجوع، عن طريق التحليل والتفكيك المستمر لحركة الاشتقاق التكويني الذي يمضي من مرحلة الحس البسيط والإدراك الحسي الحاضر، إلى البناء المُعَقَد للتمثيل: أي من الحضور الأصلي إلى لغة الحساب الأكثر شكلانية.

من اليسير أن ندلل على أن هذا النمط من التحليل للدلالة المكتوبة، هو من حيث المبدأ، لا يبدأ بكوندياك ولا ينتهي عنده. وإذا ما كنا نقول الآن أن هذا التحليل هو تحليل «أيديولوجي»، فذلك ليس من باب معارضة الأفكار بالمفاهيم «العلمية»، أو من باب الاحتكام إلى استخدام غالبًا ما يكون دوجماطيقيًا -نستطيع أن نقول أيضًا «أيديولوجيًا»- لكلمة «أيديولوجيا» والتي قليلًا ما نتساءل اليوم بشأن إمكانها وتاريخها.

إذا ما كنتُ قد حددت نوع الآراء التي يتبناها كوندياك بأنها أفكار أيديولوجية، فذلك لأنها، على خلفية تقليد فلسفي واسع ومُتسَلط ومَنهجي ومَحكوم بيقين *الفكرة* (idée



eidos,idea) تتقاطع مع الحقل الفكري للأيديولوجيين الفرنسيين. هؤلاء الذين على أثرِ كوندياك صاغوا نظرية للعلامة بوصفها تمثيلًا للفكرة التي هي بدورها تمثيلًا للشيء المحسوس. حينئذ ما سينقله التواصل هو تمثيل لمحتوى مثالي (وهو ما سنُطلق عليه المعنى). ومن ثم لن تكون الكتابة إلّا نوعًا من هذا التواصل العام: أي تواصلًا يحمل خصوصية نسبية داخل جنس عام.

فإذا ما تساءلنا، الآن، ما هو المحمول الأساسي لهذا الاختلاف المُختَص بالكتابة في تحليل كوندياك؟ لعثرنا على الإجابة: إنه الغياب.

وأطرح هنا الافتراضين التاليين:

1 - بما أن كل علامة سواء في «لغة الحركة» أو «اللغة الملفوظة» (قبل حتى ظهور الكتابة بمعناها التقليدي) تفترض غيابًا ما (علينا أن نُحَدِدَه)، فمن الضروري أن يكون الغيابُ في الكتابة ذا طبيعة مُتفَرِدة، ذلك إذا أرادنا أن نتعرف على خصوصية ما - أيًا ما كانت - للعلامة الكتابية.

2 - فإذا، على سبيل المغامرة، ما وجدنا أن المحمول prédicat الذي ارتضيناه لتمييز الغياب الخاص بالكتابة صالحٌ لكل نمط من أنماط العلامات والتواصل، سيَنْتج عن ذلك تغييرٌ عام: إذ لن تكون الكتابة نوعًا من التواصل، كما ستبدو كل المفاهيم التي نَسَبنا الكتابةَ إلي عموميتِها (المفهوم نفسه بوصفه معني، فكرة، أو مصادرة للمعنى وللفكرة، مفهوم التواصل، مفهوم العلامة، الخ) مفاهيم غير نقدية أُسِيءِ صياغتُها أو وُجِهَت بالأحرى لضمان سلطة وقوة خطاب تاريخي ما.

لنحاول إذن - مع استمرارنا في اعتبار نقطة انطلاقنا هي هذا الخطاب التقليدي - تمييز هذا الغياب الذي يتدخل بطريقة خاصة في عملية الكتابة.

تُقدَم العلامةُ المكتوبة في غياب المُخاطب. كيف نصف هذا الغياب؟ نستطيع أن نقول إنه في اللحظة التي أكتبُ فيها، يكون المُخَاطَب غائبًا عن حقل إدراكي الحسي الحاضر، ولكن أليس هذا الغياب بمثابة حضور بعيد عني فحسب، أو متأخر، أو بصورة أو بأخرى هو حضور مثالي يوجد في تمثيله؟ لا يبدو الأمر على هذا النحو، أوعلى الأقل، يبدو أنه ينبغي لهذه المسافة، هذه الزحزحة، هذا التأخير، هذا الإرجاء أن يُحْمَل على نوع من مُطْلَق الغياب، حَتى يتسنى لبنيةِ الكتابة - على افتراض أن الكتابة موجودة - أن تتشَكل. ومن هنا لن يكون الإرجاء - بوصفه كتابة - تغييرًا (انطولوجيًا) للحضور، وحسب.



ينبغي، إذا شئتم، «المُداخلتي المكتوبة» هذه أن تظل قَابِلةً للقراءة على الرغم من الاختفاء المُطلق لكل مُتَلقٍ محدد على وجه العموم، وذلك حتى تحتفظ بوظيفتها الكتابية أي بقابليتها للقراءة. ينبغي لمداخلتي - إذن - أن تكون قابلة للتكرار - للإعادة - مع الغياب المُطلق للمُخاطب أو لمجموع المُتلقين القابلين للتحديد العيني. هذه القابلية للإعادة - itérabilité وهي كلمة مأخوذة من كلمة Iter بمعنى «مُجددًا»، ومن itara بمعنى «الآخر» باللغة السنسكريتية - وكل ما يتلوها من كلمات ترتبط بها - يمكن قراءتها على أنها استثمار لهذا المنطق الذي يربط التكرار بالغيرية، ويشكل بنية الكتابة نفسها، أيًا ما كان نمط الكتابة (كتابة تصويرية، هيروغليفية، كتابة رمزية، صوتية، أبجدية (إذا ما استخدمنا هنا التصنيفات القديمة للكتابة). إن الكتابة التي ليست بنيويًا قَابلة للقراءة - للإعادة - فيما وراء موت المتلقي، ليست بكتابة. حتى وإن بدا هذا الأمر بديهيًا، فأنا لا أريد قبولَه على عِلاَتِه، وسوف أفحص أقصى اعتراض يمكن أن يُوَجَه لمثل هذه الأطروحة. ولنتخيل أن ثمة كتابة شفرتُها سرية وهي من الخصوصية بحيث أنها لم تنشأ ولم تُعْرَف إلّا من قبل «شخصين اثنين» فحسب. عندئذ، هل يمكن لنا أن نقول أنه عند وفاة المُتلقي أو حتى وفاة هذين الشخصين معًا، تظل العلامة التي تركها أحدُهما نوعًا من الكتابة؟ نعم تظل كذلك، في حدود انتظامها وفق شفرة، حتى وإن كانت شفرة مجهولة وغير لغوية. إذ أنها صِيغَت وفق هويتِها كعلامة ووفق قابليتها للإعادة عند غياب هذا الشخص أو ذاك، أي عند غياب أي «شخص» مُحَدد عينيًا. وهذا يقتضي ألا يمكن لأي شفرة - عُضْوَيًا قابلة للإعادة - أن تكون بِنيويًا سِرية. إن إمكانية التكرار ومن ثم التعرف على العلامات مُتضَمَنة حَتمًا في كل شفرة، مما يجعلها شبكةَ رموزٍ قابلة للتوصيل، للنقل، لفك الشفرة، وللاستعادة من قبل شخص ثالث، ومن ثم مِن قِبَل أي مُسْتَخدمٍ لها بصفةٍ عامة.

ينبغي، إذن، لكل كتابة لتكون ما هي عليه، أن تكون قادرة على العمل مع الغياب الجِذري لكل مُتَلَقٍ مُحَدَد عينيًا بصفة عامة. مثل هذا الغياب ليس تحولًا مستمرًا للحضور، إنه قطيعة مع الحضور، إنه الـ«موت» أو إمكانية الـ«موت» للمُتَلَقي المُسَجَلة في بنية العلامة نفسها (عند هذه النقطة، وأشيرُ بالمناسبة إلى أن قيمة أو «أثر» النزعة المتعالية ترتبط حتمًا بإمكانية الكتابة و«الموت» وفق تحليلنا السابق لها). ربما تكون هذه النتيجة مُتناقضة، إذ ألجأ في ذات اللحظة إلى مفهوم الإعادة والشفرة: وفي الوقت نفسه - إذا مَدَدْنَا التحليل إلى مُنتهاه - نَصَل إلى تفريغ الشفرة من سلطة نظام نهائي من القواعد، وإلى تدمير جذري لكل سياق بوصفه بروتوكولًا للشفرة. سنعود إلى هذه النقطة بعد قليل.



ما ينطبق على المُتلَقي ينطبق وللأسباب نفسها على المُرسِل أو المُنتِج للكتابة. أن تَكْتُب، فهذا يعني أنك تُنتِج علامة، علامة سوف تُشكل آلة ما هي بدورها آلة مُنتجة. إن زوالي في المستقبل لن يمنع - مبدئيًا - هذه الآلة من العمل ومن العطاء، فهي تُتِيح نفسَها للقراءة وإعادة الكتابة. حين أقول: «زوالي في المستقبل»، فذلك لكي أجعل أطروحتي مقبولة فورًا. كان حسبي أن أقول اختفائي فحسب أوعدم - حضوري بصفة عامة أو مثلًا عدم حضور ما أريد قوله، أو عدم حضور مَقْصِدي الدلالي، أو عدم حضور إرادة توصيل لهذا أو ذاك عند إرسالي أو إنتاجي للعلامة.

ينبغي للمكتوب حتى يكون مكتوبًا أن يستمر في «الحركة»، وأن يكون قابلًا للقراءة حتى لو كان من نُطْلِق عليه مُؤَلِف الكتاب لا يُجيب علينا قط بشأن ما كتبه، أو بشأن ما يبدو أنه قد وَقَعَّه، سواءً لكونه غائبًا على نحو مؤقت، أو ميتًا أو مُفْتَقِداً في الكتابة لما يدعم مَقْصَده واهتمامَه الحالي والحاضر على الإطلاق، ولما يدعم امتلاء ما يريد قوله فيما يبدو أنه كتبه بالفعل «باسمِه».

نستطيع أن نعيد، هنا، التحليل نفسه الذي فصلناه للتو بشأن المؤلف، لنطبقه على المتلقي هذه المرة. إن حالة الكاتب والمُوَقِع أدناه souscripteur - إزاء المكتوب - مُمَاثلة تمامًا لحالة القارئ. إنها هذه الحِيدَة الأساسية التي تتعلق بالكتابة بوصفها بنية مُعَادة، مُنقطعة عن أية مسئولية مطلقة، وعن *الوعي* بوصفه سلطة عليا de dernier instance، كتابة يتيمة ومحرومة منذ ولادتها من معاونة أبيها لها، وهذا بالضبط ما أدانه أفلاطون في مسرحية فيدرا Phèdre. وإذا ما كانت إيماءة أفلاطون هذه تُعبر، كما أَظنُ، عن الحركة الفلسفية بامتياز، فيمكن لنا أن نقيس مدى الرهان الذي يشغلنا هنا.

قبل أن نحدد النتائج، التي يتعذر تفاديها، لهذه السمات الذرية لكل كتابة ألا وهي: 1 - القطيعة مع أفق الاتصال بوصفه تواصلًا بين كل وعي أو كل حضور، وبوصفه انتقالًا لغويًا أو دلاليًا لمراد - القول. 2 - إن طرح كل كتابة من أفق التوافق الدلالي أو الأفق التأويلي بوصفه على أقل تقدير أفقًا للمعنى سوف يَبْلَى بفعل الكتابة ذاتها. 3 - ضرورة إزاحة مفهوم تعدد المعني عما أطلقت عليه من قبل تبعثر dissémination المعنى والذي يشكل مفهوم الكتابة ذاتها. 4 - إقصاء مفهوم السياق، «واقعيًا» كان أو «لغويًا»، (والذي تجعل الكتابة من تحديده النظري أو إشباعه التجريبي أمرًا مستحيلًا أو غير وافٍ على نحو دقيق). أريد أن أُدَلِل هنا على أن السمات، التي يمكن التَعَرفُ عليها في المفهوم التقليدي للكتابة والمُحَدِد لها على نطاق ضيق، هي سمات قابلة لِلتعميم. أي أنها سمات ليست صالحة فقط لكل أنظمة العلامات وكل اللغات عامةً،



بل صالحة أيضًا - وفيما وراء التواصل السيمائي - لغوي sémio - linguistique - لكل هذا الحقل الذي تطلق عليه الفلسفة اسم «التجربة»، بل تُطلق عليه «تجربة الوجود»: المسماة «بالحضور».

ولكن في الواقع، ما هي المحمولات الأساسية في هذا التعريف التقليدي المُتَعلق بالحد الأدنى لمفهوم للكتابة؟

1) العلامة المكتوبة، بالمعنى الشائع لهذه العبارة، هي العلامة التي تَبْقَى، والتي لا تُستنفَد في حاضر تسجيلها، والتي تستطيع أن تُتيح الاستعادة عند الغياب فيما وراء حضور الفاعل المُحَدَد عَيانًا، الفاعل الذي كان قد أرسلها أو أنتجها في سياق بعينه. ومن هنا، نميز بين «الاتصال الكتابي» و«الاتصال الشفاهي» بشكل تقليدي على الأقل.

2) في الوقت نفسه، تنطوي العلامةُ المكتوبة على قوة القطيعة مع سياقها، أي مع مجمل الحضور الذي يُنظم لحظة كتابتها. قوة القطيعة هذه ليست محمولًا عارضًا ولكنها تشكل بنية المكتوب ذاتها. وإذا ما تعلق الأمر بالسياق المُسَمَى «بالواقعي»، فما ذكرته للتو يصبح بديهيًا تمامًا. إذ يُشارك في السياق الذي يُزْعَم أنه واقعي، كلٌ من «حاضر» الكتابة وحضور الكاتب بالنسبة لما يكتبه وحضور كل البيئة والأفق الخاص بتجربة الكاتب ولاسيما مَقْصِده ومُرَاد قوله الذي يَبُثُ الحياةَ في لحظةٍ ما من لحظات تسجيلِه للعلامة المكتوبة. غير أنه من حق العلامة أن تكون قابلة للقراءة حتى وإن فَقَدَت لحظة إنتاجها نهائيًا، حتى وإن كنتُ لا أعرف ما الذي أراد المؤلف - الكاتب أن يقوله عن وعي وقصد في اللحظة التي كتبها فيها، أي في اللحظة التي تركها فيها لحِيدتها الأساسية. وفيما يتعلق بالسياق السيميوطيقي والداخلي للكتابة لن تكون قوة القطيعة هذه بأقل حسمًا: فبسبب قابليتها الأساسية للإعادة، نستطيع دومًا أن نقتطع عبارة مكتوبة من سلسلة الجمل التي وردت فيها أو أُخِذَت منها، دون أن نُفْقِدها كل إمكانية لشغل وظيفتها، أو تحديدًا، كل إمكانية لها «للتواصل». فمن المُحْتَمَل أن نتعرف على إمكانيات أخرى للعلامة عند كتابتها أو إضافتها إلى سلسلة أخرى من الجمل. ما من سياق يُمكن له أن يَنغلق على ذاته. كما لا يمكن لأية شفرة أن تنغلق على ذاتها وأن تُنزع عنها قابليتها الأساسية للاستعادة (التكرار والغيرية) بما أن كل شفرة هي في آن (إمكانية الكتابة واستحالتها).



3) تتعلق قوةُ القطيعة هذه بالمسافة التي تشكل العلامة المكتوبة: مسافة تفصلها عن العناصر الأخرى المُتعَلِقَة بسلسلة السياق الداخلي (إمكانية لانهائية لاقتطاعها أو إضافتها) وتفصلها أيضًا عن كل أشكال المرجع الحاضر (في الماضي أو المستقبل، في الشكل المُتغير للحاضر الماضي أو المستقبل) موضوعيًا كان أو ذاتيًا.

وليست هذه المسافة مجرد شكل سلبي بسيط لنقصان ما، إنما هي شكل لانبثاق العلامة marque. ومع ذلك لا يظل هذا الانبثاق بوصفه إعمالًا للسلب في خدمة المعنى وللمفهوم الحي وللغاية telos القابلة للاقتطاع أو للاختزال في الرَفع L'Aufhebung أو المحو لجدلية ما.

هل تقتصر هذه المحمولات الثلاثة، وكل النظام الذي ترتبط به، على التواصل «الكتابي» (بالمعنى الضيق لهذه العبارة) كما نظن في أكثر الأحيان؟ ألا نجد هذه المحمولات في كل لغة، مثلا في لغة الكلام أو على الأقل في إجمالي «التجربة» بما أن التجربة لا تنفصل عن حقل العلامة هذا، أي لا تنفصل عن شبكة المحو والاختلاف والاستعادة، ولا عن الوحدات القابلة للانفصال عن سياقها الداخلي أوالخارجي والقابلة أيضًا للانفصال عن ذاتها، بما أن خاصية الاستعادة نفسها التي تشكل هوية هذه الوحدات لا تسمح أبدًا لأي وحدة بأن تكون لها هوية لذاتها.

ولنفحص أي عنصر من عناصر لغة الكلام، سواء أكان وحدة صغيرة أو كبيرة. الشرط الأول لعملِ هذه الوحدة: هو الاستدلال عليها بالنظر إلى شفرة ما، ولكني أفَضِل ألا أُوَرِط مَفْهوم الشفرة هذا - الذي يبدو لي موضع شك - كثيرا فيما نحن بصدده هنا. ولنُقَل أن ثَمّة هوية في ذاتها لهذه الوحدة (إشارة، علامة،.. الخ)، هوية ينبغي لها أن تسمح لنا بالتعرف عليها وتكرارها، بل بالتعرف على هذه الهوية - ولنَقُل - على هذا الشكل الدال - من خلال التغييرات العينية للنبرة، للصوت، الخ، أو للهجة ما، مثلًا. والسؤال هو: لماذا تُعْتَبَر هذه الهوية، وعلى نحو متناقض، هي أيضًا انقسام عن الذات أو انفصال عن الذات سيجعل من هذه العلامة الصوتية علامة خطية؟ ذلك أن وحدة الشكل الدال هذه لا تتشكل إلّا من قابليتها للاستعادة وإمكانية تكرارها في غياب مَرْجِعِها، ليس غياب مرجعها فحسب - فهذا أمر بديهي - وإنما يشمل في غياب المدلول المحدود، وغياب القصد الدلالي الآني، بل وكل قصد للتواصل الحاضر أيضًا. يبدو لي أن هذه الإمكانية البنيوية لفطام الشكل الدال وانفصاله عن المرجع أوالمدلول (ومن ثم عن التواصل والسياق الذي يرد فيه) تجعل من كل علامة - حتى وإن كانت علامة شفاهية - علامة خطية بصفة عامة، أي تجعل من كل علامة، كما



رأينا من قبل، مجرد بقية غير حاضرة لعلامة فارقة différencielle مقطوعة عن لحظة «إنتاجها» أو أصلها المزعوم. قد أمتَدُّ، أيضًا، بهذا القانون إلى كل «تجربة» بصفة عامة، إذ من الثابت أنه ما من تجربة ذَات حضور خالص، وإنما التجربة هي مجرد سلاسل من العلامات الفارقة différentielle.

لنتوقف قليلًا عند هذه النقطة، ولنَعُد إلى غياب المرجع référent بل أيضًا إلى غياب المدلولsignifié، ومن ثم غياب قصدية الدلالة المرتبطة بهذا المعنى. فمن اليسير اليوم أن نتقبل إمكانية غياب المرجع. هذه الإمكانية ليست احتمالًا تجريبيًا فحسب، إنما هي بناء للعلامة، ومِن ثَمَ فلن يغير الحضورُ المحتملُ للمرجع، في اللحظة التي يُشَار فيها إليه، شيئًا في بنية العلامة التي تقتضي إمكانية تخليها عنه. لقد حلل هوسرل بدقة هذه الإمكانية في كتابه «بحوث منطقية» Recherches Logiques بوصفها إمكانية مزدوجة:

1) إن موضوع l`objet الملفوظ Un Enoncé ليس مستحيلًا وإنما ممكنًا فحسب، فالملفوظ يمكن له أن يُقال وأن يُسمع بدون أن يكون الموضوع الواقعي (مرجعه) حاضرًا، سواء بالنسبة للمُتكلم أو المُخاطَب. فإذا قلتُ عند النظر من النافذة: «السماءُ زرقاء»، حينها سيكون هذا الملفوظ معقولًا (ولنقل مؤقتًا إن شئتم، سيكون قابلًا للتواصل) حتى لو لم يكن المُخاطب يرى السماء، وحتى لو لم أَرَها أنا أيضًا، أو لم أَرَها جيدًا، أو أني أخدع نفسي، أو أريد أن أخدعَ المُخاطب. لا، ليس الأمرُ على هذا النحو دائمًا، ولكن الحق أن بنية إمكانية هذا الملفوظ تنطوي على قُدرةِ التشكل والعمل بوصفها مرجعًا مفرغًا أو منقطعًا عن مَرجعِه. بدون هذه الإمكانية - والتي تعني أيضًا قابلية الاستعادة بصفة عامة - القابلة بدورها للتعميم والمُعَمِمَة لكل علامة - لن يكون هناك ملفوظًا أصلًا.

2) غياب المدلول، يُحلله هوسرل أيضًا، ويقضي بأنه مُمكن دومًا، حتى وإن رأى - بحسب علم القيمaxiologie ونظرية الغائية téléologie التي تنتظم تحليله - بأن هذه الإمكانية رديئة وخطيرة أو تثير أزمة: فهي تفتح بابًا لظاهرة أزمة المعنى. ويمكن لغياب المعنى هذا أن يتدرج وفق ثلاثة أشكال:

أ) أستطيعُ أن أستخدم الرموز دون أن أمنحها، بطريقة فعالة وآنية، وجهَةً وقصدًا دلاليًا (هذه أزمة الرمزية الرياضية، بحسب هوسرل). يُلحُ هوسرل على أن هذا الأمر لا يعوقُ عملَ العلامة: هذه الأزمة أو فراغ الرمز الرياضي من المعنى لا يَحُدُ من التقدم التقني للعلامة، (ظهورُ الكتابة هنا دليل حاسم



على ذلك كما لاحظ هوسرل نفسه في كتابه «أصل الهندسة» Origine de la géométrie).

ب) يمكن أن يكون لبعض الملفوظات معنى رغم خلوها من الدلالة *الموضوعية*. عبارة مثل «الدائرة المربعة» هي عبارة خالية من المعنى، وفيها أيضًا ما يكفي من المعنى حتى أحكُم عليها بالخطأ أو التناقض - widersinnig (وليس بخلوها من المعنى sinnlos كما يقول هوسرل) وأنا أضع هذا المثل ضمن مُصَنَف غياب المدلول رغم أن ثلاثي الدال / المدلول / المرجع هنا ليس مُلائمًا للإحاطة بتحليل هوسرل. تَدُلُّ عبارةُ «الدائرة المربعة» على غياب المَرجع بالتأكيد، وغياب مَدلولٍ ما أيضًا، لكنها لا تدل على غياب المعنى على إطلاقِه. في هاتين الحالتين، ترتبط أزمةُ المعنى (أي عدم الحضور بصفة عامة، الغياب بوصفه غيابًا للمرجع - للإدراك الحِسي - أو للمعنى - أي مَقْصَد الدلالة الحالية) دوما بإمكانية أساسية للكتابة.

هذه الأزمة ليست حادثًا عارضًا، وليست شذوذًا واقعيًا أو تجريبيًا في لغة الكلام، وإنما هي أيضًا على هذا النحو، إمكانية إيجابية وبنية «داخلية» للمعنى، تتخفى تحت غطاء خارجي.

ج) هناك أخيرًا ما يُطْلِق عليه هوسرل حالة الخلو من المعنى sinnlosigkeit أو اللانحوية. مثلًا عبارة «الأخضر هو» Le vert est ou أو «تعويذة كلام غامض» مثل abracadabra: في هاتين الحالتين، يرى هوسرل أنه ما من لغة هنا، أو على الأقل ما من لغة «منطقية»، أو لغة قابلة للمعرفة - كما يفهمها هوسرل بطريقته الغائية - أو لغة تعبر عن إمكانية حدس الأشياء المُعْطَاة بشخصها والمدلول عليه حقيقةً.

نحن هنا أمام مُعضلة حقيقية، وقبل أن أتوقف عندها، أحب أن أشير إلى نقطة تتعلق بمناقشتنا حول التواصل ألا وهي أن الأهمية الأولى للتحليل الهوسرلي الذي أرجع إليه هنا (باقتطاعه تحديدًا، وإلى حَدٍ ما، من سياقه أو من أفقه الغائي والميتافيزيقي. وهو إجراء علينا أن نتساءل كيف ولماذا هو دومًا إجراء مُمكن ومُتَاح) يتمثل - حسبما أعتقد - فيما يُتيحُه لي من محاولة الوصول بطريقة ما إلى فَصلٍ صارم: بين تحليل العلامة أو العبارة أو البناء بوصفه علامة دالة تريد أن تقول شيئًا أو تشير بوضوح، وبين كُل ظاهرة أخرى للتواصل. [3].



ولنأخذ حالة اللامعنى أو اللانحوية السالفة الذكر، فما يَهُم هوسرل في كتابه *البحوث المنطقية* هو النظام الذي يضع القواعد لنَحْوٍ عالمي، لا من وجهة نظر لغوية، وإنما من وجهة نظر منطقية وابستمولوجية. وفي هامش مُهم في الطبعة الثانية [4] لكِتَابِه، يوضح هوسرل ذلك فيقول إن الأمر يتعلق - في نظره - بِنَحوٍ خالص منطقي، أي نحو بشروط عالمية تُمكننا من تصريف الدلالات في علاقتها بمعرفة شيء أو موضوع ممكن، أي أن الأمر هنا لا يتعلق بنحو خالص عمومًا صادر عن وجهة نظر نفسية أو لغوية.

إذن، فقط في إطار سياق محدد بإرادة المعرفة وبعلاقة واعية بالشيء الموضوع: بوصفه قابلًا للمعرفة في أفق الحقيقة، وفقط في إطار هذا السياق الْمُوَجَه، تصبح عبارة «الأخضر هو أو» غير مقبولة. ولكن بما أن العبارتين: «الأخضر هو أو» أو «أباراكادابرا» لا تشكلان سياقهما في ذاتهما، فما من شيء يمنع عملهما في سياق آخر بوصفهما علامات دالة (أو إشارة، كما يمكن لهوسرل أن يقول). وليس فقط في هذه الحالة الأخيرة المُحْتَمَلة، أو في حالة الترجمة الفرنسية للعبارة الألمانية يمكن لعبارة: الأخضر هو أو Le vert est ou أن تكتسب مقامًا نحويًا، حيث تتحول كلمة (oder) الألمانية إلى (ou) الفرنسية بمعنى (أو)، التي قد تُحْسَب عند الاستماع إليها (ou)بمعنى (أين أو حيث وهي إشارة إلى المكان): أين ذهب الاخضرار ou est passé le vert أو (العشب: الأخضر أين هو): le vert est ou، أين ذهب الكوب الذي أردت أن أسقيكم فيه؟ Ou est passé le verre dans lequel je voulais vous donner boire. ولكن حتى لو كانت عبارة الأخضر هو أو The green is either مثالًا لعبارة غير مستقيمة نحويًا، فأنا أريد التشديد هنا على هذه الإمكانية: إمكانية الاقتطاع والاستزراع والإضافة والتركيب التي تتسم بها بنية كل علامة شفاهية أومكتوبة. هذه الإمكانية التي تُشكِل كل علامة بوصفها كتابة من قَبل ومن خارج كل أفق للتواصل السيمائي - لغوي، كل علامة لغوية كانت أو غير لغوية، شفاهية كانت أو كتابية (بالمعنى الشائع لهذه المقابلة بين الشفاهة والكتابة) صغيرة أو كبيرة، يمكن أن يُستشهَد بها بوضعها بين علامات تنصيص، وذلك بوصفها كتابة، أي بوصفها إمكانية للعمل مقطوعة عند نقطة ما عن نقطة ما عن مراد قولها «الأصلي»، ومحرومة من انتمائها لسياق ممتلئ وملزم. ومن هنا يمكن للعلامة أن تَنقَطع عن أي سياقٍ مُعطًى، وأن تُوَلِّد إلى ما لا نهاية سياقات جديدة، على نحو لا يمكن إشباعه على الإطلاق. وهذا لا يعني أن العلامة صالحةٌ لما هو خارج سياقها، بل على العكس، هذا يعني أنه لا يوجد إلّا سياقات، سياقات بدون أي مركز تثبيت أو رُسُو مطلق. هذه الإمكانية للاستشهاد بنص أو كلام. هذا الاستشهاد، هذه المُضاعفة



أو هذا الازدواج، هذه القابلية لتكرار أو مُعاودة العلامة itérabilité ليست حادثًا عارضًا أو شذوذًا، وإنما هو هذا الأمر (الطبيعي/ غير الطبيعي)، الذي بدونه لا يمكن قط أن يكون للعلامة أية وظيفة تُسمى «طبيعية». فما هي تلك العلامة التي لا يمكن لنا أن ننص عليها؟ والتي لم تَفقِد أصلَها في الطريق؟

الطُفيليات، تكرار الكتابة: الذي لا يوجد، ربما

:Les Parasites, Iter, de L`Ecriture

أقترحُ الآن صياغةً أكثر إحكامًا لهذه المسالة، مُعتَمدًا على إشكالية القول الأدائي le performatif حتى نستطيع اجتياز هذه المسألة تمامًا أيضًا، إذ تَهمنا هذه الإشكالية هنا من عدة أوجه:

1) أولاً: يبدو أن إصرار أوستن Austinعلى تحليل perlocution ولاسيما القول الإنشائي illocution، راجع إلى أنه قد اعتبر أفعال الكلام بمثابة أفعالَ تواصل ليس إلا. وهذا ما لاحظه مُتَرجِم أعماله إلى اللغة الفرنسية حين نص على عبارة أوستن في مقدمة الترجمة بقوله: «من خلال مقارنة القول التقريري أو الأسلوب الخبري constatif (أي «التأكيد» التقليدي المفهوم منذ أمدٍ على أنه «وصف» صحيح أو خطأ للوقائع) بالقول الأدائي) المأخوذ من اللغة الإنجليزية performatif أي ما يسمح لنا بأن نفعل شيئًا من خلال الكلمة ذاتها التي نتفوه بها (تَوَصَل أوستن إلى اعتبار كل قول جديرًا بهذا الاسم (أي مقدرًا للتواصل، وهو ما يستبعد مثلًا السُباب أو الشتائم الانعكاسيةles jurons reflexes) بوصفه أولًا وقبل كل فعل للكلام، قد تم إنتاجه في السياق الكامل الذي وُجِدَ فيه المتكلم ومخاطبيه. G. Lane, How to do things with words, p147)مقدمة الترجمة الفرنسية، التي سأرجع إليها من الآن فصاعداً، ص 19).

2) هذا النمط من التواصل فريدٌ نسبيًا، فمفاهيم أوستن عن أفعال الكلام المتعلقة بتأثر السامع واستجابته، أي الفعل بالقول perlocution والكلام الإنشائي المُؤثر على السامع بدفعه للقيام بفعل، أي الكلام الذي يرمي إلى فعل شيء لا الإخبار عن شيء illocution، هذه المفاهيم لا تشير إلى انتقال أو مرور محتوى معنى ما، وإنما تشير على نحوٍ ما إلى توصيل فعل فريد (يلزم تعريفه في *إطار نظرية عامة للفعل*) وإنتاجٍ لأثر. إن التوصيل في حالة القول الأدائي، اللهُمَّ إذا ما كان يوجد شيء خالصِ الدقة والصفاء على هذا النحو (وأنا أضع نفسي في هذه اللحظة طوع هذا



الافتراض وهذه المرحلة من التحليل) سيكون توصيلًا لقوة ما بدافعٍ من العلامة.

3) وخلافًا للتوكيد التقليدي، المنطوق الأدائي constatif (الذي يرمي إلى الإخبار عن شيء ما)، نجد أن منطوق الكفاءة (الذي يرمي إلى فعل شيء) performatif لا مَرْجِع له من قبله أو في مواجهته، فهو لا يصف شيئًا يوجد خارج اللغة أو قبلها (ولكن كلمة «مرجع» هنا غير ملائمة بلا شك، وهنا تكمن أهمية الاكتشاف) وإنما يحدث وضعًا ما أو يغيره أي أنه يعمل. وإذا استطعنا أن نقول أن منطوقًا أدائيًا يُحْدِث هو أيضًا شيئًا ما، ودائمًا ما يغير وضعًا ما، فإننا في المقابل لا نستطيع أن نقول أن هذا هو ما يشكل بنيته الداخلية، وظيفته أو مقصده الظاهر كما هو الحال مثلًا بالنسبة لمنطوق الكفاءة.

4) يبدو أنه كان ينبغي لأوستن أن يستمد تحليله للمنطوق الأدائي من سلطة قيمة الحقيقة، أو من التضاد بين الحقيقي/ غير الحقيقي[9]، على الأقل وفق صورته التقليدية، وأن يحل محله أحيانًا قيمة القوة واختلاف القوة (قوة *الفعل بالقول*، أو قوة القول *الإنشائي* (illocutionary ou perlocutionary force) وهنا سيبدو وكأننا أمام تلويحة نيتشوية، فهذا الانهمام بالقوة سيظهر وكأنه إيماءة إلى نيتشه الذي طالما صرح بقرابة ما تجذبه لتيار الفكر الإنجليزي).

لهذه الأسباب الأربعة على الأقل، فقد فجر أوستن فيما يبدو مفهوم التواصل بوصفه مفهومًا سيميوطيقيًا خالصًا، لغويًا كان أو رمزيا، فالقول الأدائي، بحسبه، هو «توصيل» لا يقف أساسًا عند حَد النقل لمُحتوى دلالي مُكوَّن سلفًا ومُوَجَّهًا لاستهداف الحقيقة فحسب (التي تتمثل في كشف النقاب عما هو في وجوده أو في المطابقة بين منطوق الحكم judicatif l`énnoncé والشيء ذاته).

ومع ذلك - وهذا على الأقل ما أحاول الإشارة إليه الآن - فكل الصعوبات التي واجهها أوستن في تحليله المثابر والمنفتح والمعضل والدائم التحول والذي غالبا ما يبدو أكثر خصوبة لا عند بيان مفاهيمه وإنما عند اعترافه بمآزق هذا التحليل - كل هذه الصعوبات لها جذر مشترك، ألا وهو: أن أوستن لم يُوَل اهتمامًا لما في بنية الفعل الكلامي locution (إذن قبل كل تعريف للقول الإنشائي أو القول الغائي perlocution و illocution والذي يتضمن سلفًا نظامًا من المحمولات التي أسميها بصفة عامة كتابية graphématiques، نظامًا يشوش - من جراء ذلك - على كل المتضادات اللاحقة التي حاول أوستن بلا جدوى أن يثبت مواءمتها وصفاءها ودقتها.



لبيان ذلك، ينبغي أن أعتبر أنه من المعروف والبديهي أن تحليلات أوستن تمنح دومًا قيمة للسياق، بل لسياق محدد بدقة، شرعيًا أو غائيًا. وترجع القائمة الطويلة للإخفاقات (infélicitiés) ذات الطابع المُتغير والتي يمكن لها أن تصيب الحدث الأدائي دائمًا، إلى أحد العناصر التي يسميها أوستن بالسياق الكُلي [6]. أحد هذه العناصر الأساسية - وهو ليس مجرد عنصر ضمن عناصر الأخرى - يظل على نحو تقليدي هو الوعي والحضور الواعي بقصد الذات المتكلمة إزاء مُجمل فعلها الكلامي acte locutoire. من هنا يصبح التوصيل للأداء توصيلًا لمعنى مقصود أو عمدي [7]. وحتى لو لم يكن لهذا المعنى من مرجع في شكل شيء أو حالة سابقة أو خارجية للأشياء. فهذا الحضور الواعي للمتحدثين أو المتلقين المشاركين في تحقيق القول الأدائي، علاوة على حضورهم الواعي بمقاصدهم وبمجمل العملية، يقتضي من الناحية الغائية ألا تفلت أية فضلة من كلية الحضور. ما من فضلة في تعريف الاصطلاح الوضعي، ولا في السياق الداخلي واللغوي، ولا في الشكل النحوي ولا في التحديد الدلالي للكلمات المُستَخدمة. ما من تعدد للمعنى قابل للاختزال، أي أنه ما من «تناثر» يمكنه أن يفلت من أفق وحدة المعنى. وهنا أستشهد بنصوص من المحاضرتين الأوليتين لأوستن بعنوان How to do things with words كيف نفعل أشياءَ بالكلمات:

لنقل، بصفة عامة، أنه من اللازم دائمًا أن تكون الظروف التي تُنْطَق فيها الكلمات بطريقة ما (أو بطرق مختلفة) موائمة، ومن اللازم عادةً أن يكون هذا نفسه الذي يتكلم، أو أناس آخرين، منجزين أيضًا لبعض الأفعال الأخرى - أفعال «فيزيقية أو «عقلية»، أو حتى أفعال تتمثل في نطق كلمات أخرى لاحقًا. هكذا مثلاً، من أجل إطلاق سفينة، من اللازم أن أكون الشخص المَعْنِي لفعل ذلك، ومن اللازم، كي أتزوج وفق التقاليد المسيحية، ألا أكون متزوجًا من قَبل بامرأةٍ على قيد الحياة، حسنة السريرة ومُطلقة... الخ. أيضًا حين نقوم برهان، فمن اللازم بصفة عامة أن يكون طرح الرهان مقبولًا من قِبَل الطرف المشارك فيه (والذي كان عليه أن يفعل شيئًا ما بقوله «موافق» مثلاُ). ونستطيع أن نتحدث بصعوبة عن عطاءٍ حقيقي إذا قلت «أنا أعطيك ولكن دون أن أمد يدي بشيء، حتى الآن كل الأمور على ما يرام». (P 43).

في المحاضرة الثانية، بعدما استبعد أوستن، كما يفعل دومًا وبانتظام، المعيار النحوي، راح يفحص إمكانية إخفاقات (أو مآسي) ملفوظ القول الأدائي محددا الشروط الستة الضرورية اللازمة لنجاح القول الإدائي. ومن خلال قيم «التوافق» و«التصحيح» و«التكامل» التي يتضمنها هذا التحديد الشرطي، سنعثر حتمًا على قيم



السياق القابل للتحديد بدقة: قيمة الوعي الحر، وقيمة الحاضر الشامل لكلية العملية، وقيمة مُراد - القول الممتلئ على نحو مطلق ومُحكَم تمامًا، وبالتالي نصبح أمام فضاء غائي يسيطر على حقل كامل يظل القصد هو المركز الناظم له[8].

إن منهج أوستن لافت للنظر ونموذجي إلى حدٍ ما بالنسبة لذلك التراث الفلسفي الذي أراد أوستن ألا تربطه به سوى علاقة طفيفة. إذ ينطوي منهجه على إقرار بأن إمكانية السلبي (وهو هنا الإخفاقات infélicitiés) هي إمكانية بنيوية بالتأكيد، وبأن الفشل هو الخطر الأساسي الذي يُهدد الأفعال الأدائية المُعْتَبَرة، وبعد ذلك يقوم أوستن عبر حركة فورية ومُباشِرة باسم نوع من الضبط المثالي باستبعاد هذا الخطر بوصفه خطرًا طارئًا وخارجيًا لا يُزَوِدُنا بشيء ذي بال عن ظاهرة اللغة المعنية. وهذا أمرٌ مثير للفضول ولاسيما حين يندد أوستن ساخرًا من «صنمية» تضاد: القيمة/ الواقع. هكذا مثلًا بالنسبة للاصطلاح «التوافقي» الذي بدونه لن يكون هناك قول أدائي، يعترف أوستن بأن كل الأفعال الاصطلاحية مُعَرَضة للفشل: «يبدو من البديهي، بدايةً، أن ما بدأ يستحوذ على اهتمامنا بقوة (أو لم ينجح في ذلك!) هو فشل بعض الأفعال التي تنطوي (كليًا أو جزئيًا) على **نُطقٍ لكلمات**، بوصفه شرًا تتعرض له كل الأفعال التي لها طابع الطقس أو الاحتفالية: ومن ثم كل **الأفعال التوافقية**. لا، بالطبع ليست كل الطقوس مُعَرَضة لكل أشكال الفشل (وكذلك ليست كل الأفعال الأدائية مُعَرَضة للفشل)» (ص 52 التشديد من عند أوستن).

علاوة على كل الأسئلة التي يثيرها هذا المفهوم الشديد الفشل تاريخياً من حيث «التوافق» هذا، علينا أن نلاحظ هنا أمرين:

1) يبدو أن أوستن لم يهتم في هذا الموضع الدقيق إلّا «بالتوافق» باعتباره يشكل ظرفًا للملفوظ ومُحيطًا سياقيًا له، ولكنه لم يهتم بالتوافق بوصفه نوعًا من التوافق الجوهري حول ما يشكل الفعل الكلامي ذاته، أي ما يُشكل كل ما نختصره بصورة سريعة ويندرج تحت العنوان الإشكالي «اعتباطية العلامة»، وهذا هو ما يزيد مفهوم الاصطلاح التوافقي لدى أوستن صعوبة على نحوٍ أعمق وأوسع. فالطقس الاحتفالي ليس حدثًا عارضًا، إذ أنه يُشكل بصفته إعادة وتكرارًا ملمحًا بنيويًا لكل علامة.

2) إن قيمة الخطر أو التُعْرُض للفشل، على الرغم من أنها تستطيع بصفة مبدئية، كما يقر أوستن، إصابة مُجمل الأفعال «الاصطلاحية التوافقية»، فهي لا تثير لديه



أي تساؤل عن وضعها كمحمول أساسي أو *قانون*. لا يتساءل أوستن عما هي النتائج المُتَرَتِبة على واقعة أن الممكن والخطر المُمكن يكون دوماً ممكنًا، وأنه على نحوٍ ما يُصبح إمكانية ضرورية. وإذا ما أقررنا بأن هذه الإمكانية الخاصة بالفشل ضرورية، فإن هذا الفشل سيظل أيضًا مُحْتَمَلًا. عندئذ نتساءل عما يكونه النجاح إذا ما كانت إمكانية الفشل دائمة التشكيل لبنيته.

وهنا يبدو أن تضاد نجاح/ فشل، القول الإنشائي/ الفعل بالقول / perlocution illocution غير كافي تمامًا ومتفرع جدًا، وهو ما يتطلب صياغة عامة ومنهجية لبنية الفعل الكلامي بحيث يتم تجنب هذا التناوب اللانهائي للجوهر وللعرض.

بَيْد أنه من الدال أن هذه «النظرية العامة» سوف يستبعدها أوستن، كما أنه سوف يُرجئها مرتين على الأقل ولاسيما في محاضرته الثانية. سأطرح جانبًا الاستبعاد الأول لا أريد الخوض هنا في النظرية العامة، ففي حالات من هذا النوع نستطيع أن نقول أن الفعل «فارغ» (أو يمكن لنا اعتباره «فارغًا» من جراء اقتضاء أو أثر مستدل عليه)، الخ، وسأفترض أن نظرية عامة شديدة العلمية يمكن لها أن تغطي في آن ما سميناه فشلًا أو حوادث سيئة تطرأ على إنتاج الأفعال (في هذه الحالة نقصد أفعال الكلام التي تنطوي على الفعل الأدائي)، ولكننا سنطرح جانبًا هذا النوع من المآسي، إذ ينبغي علينا فقط أن نتذكر أن مثل هذه الأحداث يمكن لها دومًا أن تحدث، *وأنها تحدث دائمًا*، فعلًا، في بعض الحالات التي سوف نناقشها. يمكن لهذه الحالات أن تظهر عادةً في باب «الظروف المُخَفَفة» أو «العوامل التي تقلل أو تلغي مسئولية الفاعل»، الخ. (ص 54، التشديد من عندي).

أما المرة الثانية التي ورد فيها هذا الاستبعاد فهي تخص أطروحتنا مباشرة. يتعلق الأمر هنا بإمكانية أن يكون أي فعل أدائي (وبصفة مبدئية ملفوظ كل فعل أدائي آخر) موضع «تنصيص». بيد أن أوستن يستبعد هذا الاحتمال (وكذلك النظرية العامة التي تعرضه)، مُتَحَلِيًا في ذلك بنوع من العناد المُتَصَلب لا يخلو من دلالة. فهو يُلِح على أن هذه الإمكانية تظل شاذة، طفيلية، وأنها تشكل نوعًا من سقم اللغة بل احتضارها الذي ينبغي أن نضعه بقوة على مسافة منا أو أن نعرض عنه بحسم. أما مفهوم « العادي» المأخوذ من «اللغة العادية» والذي يلجأ إليه أوستن دومًا، فهو يحمل علامة هذا الاستبعاد. وهنا يصبح الأمرُ أكثر إشكالًا. ولكن قبل أن نخوض في بيان ذلك، من الأفضل أن نقرأ ببساطة فقرة من هذه المحاضرة الثانية لأوستن:



«ثانيًا: إن الأفعال الأدائية بوصفها *مُعَرَضة*، هي *أيضًا*، لبعض الضرر الذي يصيب أي ملفوظ. هذه الأضرار - حتى وإن استطعنا أن نُدرِجها في نظرية عامة - نريد أن نستبعدها من أطروحتنا الحالية، أفكر مثلًا في: إن الفعل الأدائي سوف يكون مُجَوَفًا أو فارغًا بطريقة خاصة إذا ما صيغ مثلًا من قبل مُمَثِل على خشبة المسرح، أو أُدْرِجَ في قصيدة، أو عَبرَ عن مناجاة للنفس، ولكن هذا ينطبق أيضًا *بطريقة مُماثلة* على كل ملفوظ أيًا ما كان. يتعلق الأمر هنا بتغيير للاتجاه (sea change) يحصل لظروف خاصة. من الواضح أنه في مثل هذه الظروف لا تُسْتَخدم اللغة بجِدِية (التشديد هنا من عندي أنا، جاك دريدا) وهو ما يتم بطريقة خاصة.

يتعلق الأمر هنا باستعمال طفيلي بالنسبة للاستعمال العادي. إنها طفيلية، تنتمي دراستها إلى مجال الـetio - elements للغة. كل هذا سوف نستبعده من دراستنا. فالأفعال الأدائية عندنا، سعيدة كانت أم تعيسة، ناجحة أم فاشلة، ينبغي لها أن تُسمَع بوصفها ملفوظة في ظروف عادية» (ص 55). إذن، يستبعد أوستن هنا - وبحسب ما يسميه بتغيير الاتجاه - كل ما هو « ليس جادًا » و«طفيلي» و«غير عادي» (ومع كل النظرية العامة التي، وإن أخذت في اعتبارها كل هذه المتضادات، فهي لا تخضع لها البتة). هذا هو ما يقره أوستن بوصفه إمكانية متاحة لكل ملفوظ كان. كما تم اعتبار الكتابة دومًا إمكانية «طفيلية» في التراث الفلسفي. والمقاربة بين هذه الإمكانية الأخيرة وبين ما أورده أوستن ليس مجرد مُصادفة بحتة.

ومن ثم سأطرح السؤال التالي: هل هذه الإمكانية العامة هي - قسرًا - إمكانية فشل أو شَرَك يمكن للغة أن تنزلق إليهما أو تضيع في رحابهما، بوصفهما هوة تقع خارج اللغة أو أمامها؟ ماذا نقول إذن عن الطفيلية؟ بعبارة أخرى هل عمومية الخطر - المقبولة من قبل أوستن - تحيط باللغة مثلها مثل خندق أو متاهة خارجية: يمكن للفعل الكلامي locution ألا يخرج منهما أبدًا، كما يمكن له أن يتفاداهما، إن لم يغادر مقره في ذاته محتميًا بغائيته telos؟ أم أن هذا الخطر - هو على العكس - شرط إمكانيته الداخلية والإيجابية؟ هل هذا الخارجي هو داخلها؟ هل هو مناط القوة ذاتها والقانون اللازم لبزوغها؟ في هذه الحالة الأخيرة ما الذي نعنيه باللغة «العادية» تلك التي يتم تعريفها من خلال استبعاد قانون اللغة ذاته؟ ألا يمرر لنا أوستن من خلال استبعاد النظرية العامة لهذه الطفيلية البنيوية - وهو من يزعم مع ذلك أنه يصف وقائع وأحداث اللغة العادية - تعريفًا غائيا وأخلاقيًا للعادي (أحادية الملفوظ - التي يصرح في فقرات أخرى من مقاله بأنها تظل «مثالًا» فلسفيًا ص 93 - أي حضورًا لسياق شامل



لذاته، ولشفافية المقاصد، وحضورًا لمُراد القول إزاء هذه الأحادية الفريدة على نحو مطلق لفعل الكلام speech act، الخ)؟ لأنه في النهاية يحق لنا أن نتساءل - أليس ما يستبعده أوستن بوصفه شاذًا واستثناءً و«غير جاد»[9] واستشهادًا (على خشبة المسرح أو في قصيدة أو مناجاة للنفس) هو بمثابة تعديل حاسم لسياق الاستشهاد عامةً أو لما هو مُكرر ومُعاد بصفة عامةَ، والذي بالأحرى لن يكون هناك أي فعل أدائي «ناجح» بدونه؟ بحيث يكون - وهي نتيجة متناقضة ولكن لا يمكن تفاديها - الفعل الأدائي الناجح بالضرورة ملفوظًا «غير نقي»، وذلك إذا استعدنا الكلمة التي سوف يستخدمها أوستن فيما بعد عندما صرح بأنه لا يوجد فعل أدائي « صافي (ص152، 144، 119) [10].

أتناول الآن الأشياء من ناحية الإمكانية الإيجابية وليس من جهة الفشل فقط: هل يكون الفعل الأدائي ممكنًا إذا لم يرافقه استشهاد نَصِي بعينه يمفصل ويبرز التفرد الصافي للحدث؟ أطرحُ السؤال على هذا النحو توقعًا لاعتراض. يمكن في الواقع أن يُقَال لي: لا تستطيع أن تزعم الإحاطة بالبنية التي يطلق عليها «كتابية الفعل الكلامي» graphématique de la locution انطلاقًا من حالات فشل الفعل الأدائي وحدها، حتى وإن كانت واقعية حالات الفشل هذه واقعة أو ممكنة على العموم. ولا تستطيع أن تنفي أن هناك أيضًا أفعال أدائية ناجحة يجب أن تؤخذ في الاعتبار: فنحن نفتتح الجلسات في مؤتمرنا هذا، لقد افتتح بول ريكور Paul Ricoeurجلسةً بالأمس وقد قيل في هذه الافتتاحية عبارات مثل « نطرح سؤالًا، نراهن، نتحدى، نطلق سفن، بل ونتزوج» أيضًا أحيانًا. هذه الأحداث، فيما يبدو، قد حدثت فعلًا. وربما حدث إحداها لمرة واحدة، ألا ينبغي أن نأخذ هذا أيضًا في الاعتبار.

أقول «ربما»، ينبغي أولًا أن نتفق هنا عما نعنيه بـ«حدث» أو بحدوث الحدث الذي يفترض في انبثاقه المُدعَى حضوره وانفراده مَجِيء ملفوظ لا يمكن له في ذاته إلّا أن يكون إلّا بنية تكرارية أو استشهادية أو بالأحرى - وتفتح هاتان الكلمتان الأخيرتان بابًا للخلط - استعادة وتكرارًا. أعود - إذن - إلى هذه النقطة التي تبدو لي أساسية والتي تتعلق بسياق الحدث بصفة عامة، حدث الكلمة أو من خلال الكلمة، وبالمنطق الغريب الذي يفترضه هذا السياق، والذي غالبًا لم يفطن إليه أحد.

هل يمكن للفعل الأدائي أن ينجح إذا ما كانت صياغته لا تكرر ملفوظًا «مُشَفرًا» أو «قابلًا للتكرار». بعبارة أخرى هل يمكن للفعل الأدائي أن ينجح إذا كانت الصيغة التي ألقيها لافتتاح جلسة أو إطلاق سفينة أوعقد زواج ليست صيغة معينة مطابقة لنموذج قابل للتكرار، أي حين لا تكون هذه الصيغة، على نحو ما، صيغة قابلة للتعيين بوصفها «اقتباسًا



نصيًا». لا، وذلك ليس لأن سياق الاقتباس النصي هنا هو من النمط ذاته الذي نجده في مسرحية أو مرجع فلسفي أو نشيد شعري، بل لأن هناك خاصية نسبية يصفها أوستن بأنها «صفاءٌ نسبيٌ» للأفعال الأدائية. ولكن هذا الصفاء النسبي لا يقوم في مواجهة الاستشهاد أوقابلية التكرار، وإنما في مواجهة أنواع أخرى من التكرار من داخل قابلية عامة للتكرار تكسر الصفاء المزعوم دقته لكل حدث الخطاب أو لكل فعل من أفعال الكلام.

ينبغي علينا، إذن، ألا نسهب في معارضة الاستشهاد أو تكرار الحدث بعدم تكراره؛ أكثر مما ينبغي علينا صياغة قائمة تصنيفية فارقة بين مختلف أشكال التكرار، هذا إذا افترضنا أن هذا المشروع التصنيفي يمكن له أن يكون متماسكًا وأن يَنْتُج عنه برنامجًا شاملًا، وهي مسألة أؤجل الحديث عنها هنا. في هذه القائمة التصنيفية، لن يختفي باب المقاصد، بل سيحتفظ بمكانته، ومن هذه المكانة لن تستطيع المقاصد قط التَحَكُم في كل المشهد وكل نظام سياق الملفوظ. خاصةً أننا بإزاء مختلف أصناف العلامات أو سلاسل العلامات القابلة للتكرار، ولسنا بإزاء معارضة ما بين الملفوظات الاستشهادية من جهة، والملفوظات – الأحداث المفردة والفريدة من جهة أخرى. ومن ثم العاقبة الأولى هي التالية: تسليمًا ببنية التكرار هذه، المقصد الذي يبث الحياة في سياق الملفوظ لن يكون، من جهة وأخرى، حاضرًا لذاته ولمحتواه. فالتكرار الذي يبني المَقصدَ، يَدُسُ فيه مبدئيًا نوعًا من التصدع والتفتيت الأساسين. لا يمكن هنا إقصاء ما هو «غير جاد» وما لا يمكن تكراره من اللغة «العادية» كما يتمنى أوستن.

وإذا ما زعمنا أن هذه اللغة العادية، أو الظرف العادي للغة يستبعد سياق الاستشهاد أو القابلية العامة للتكرار، ألا يعني هذا، أن العادي: أي الشيء أو المفهوم الذي نحن بصدده، ينطويان كلاهما على فخ، ألا وهو فخ غائية الوعي التي تتطلب تحليلًا لدوافعها وضرورتها الأبدية وآثارها المنتظمة؟ خاصة أن هذا الغياب الأساسي للمقصد إزاء الملفوظ الآني، أو هذا اللاوعي البنيوي، إن شئتم، يقف حائلًا دون الإشباع التام للسياق. إذ ينبغي لنا لنتمكن من تحديد السياق على نحو شامل بالمعنى الذي يرجوه أوستن، أن يكون المقصد الواعي حاضرًا بكليته وشفافًا تمامًا وفي التو واللحظة إزاء ذاته وإزاء الآخرين، بما أن المقصد يشكل البؤرة الحتمية للسياق. يبدو أن مفهوم السياق أو التماسنا له يعانيان هنا وعلى غرار ما يعانيه مفهوم «العادي» من عدم اليقين النظري. إن لمفهومي «السياق» و«العادي» نفس الأصول الميتافيزيقية: خطاب أخلاقي وغائي للوعي. إن قراءتنا للمفاهيم، هذه المرة في نص أوستن نفسه، تؤكد هذه الأوصاف، التي أشرتُ للتو لمبدئها.



الإرجاء أوالغياب الذي لا يمكن اختزاله والكامن في مقصد أو في حضور الفعل الأدائي - وهو الملفوظ الأكثر تحقيقا للحدث أيا ما كان - هو ما يسمح لي، نظرًا للمحمولات التي ذكرتها للتو، أن أطرح البنية الكتابيةgraphématique العامة لكل «تواصل». ولكنني لن استخلص من ذلك نتيجة مفادها أنه لا توجد أي خاصية نسبية لآثار الوعي، لآثار الكلمة (في مقابل الكتابة بالمعني التقليدي لها)، أو أي أثر للأداء، أو أي أثر للغة العادية، أو أي أثر للحضور ولحدث فعل الكلام (speech act). وذلك ببساطة لأن هذه الآثار لا تستبعد ما نطرحه عامة من معارضةٍ لها واحدة فواحدة. بل، على العكس، إنها تفترض هذا التضاد على نحو غير منتظم بوصفه النطاق العام لإمكانية وجودها.

توقيعات:

هذا النطاق العام، هو حيز تمزيق الحضور في العلامة، وهو ما أسميه هنا بالكتابة. وكل الصعوبات التي واجهها أوستن تلتقي عند نقطة جامعة لمسألتَيّ الحضور والكتابة معًا. سأعثرُ على إشارة لهذا الأمر عند أوستن في إحدى فقرات المحاضرة الخامسة حيث تبرز قضية العقد العرفي والمُوَقِع أدناه seing.

هل هي مصادفة أنه كان ينبغي على أوستن أن يقول: « نعم، أعرف، أننا توحلنا مرة أخرى، وأننا نشعر تحت أقدامنا بانزلاق الأرضية الصلبة للأحكام المُسْبَقة، مما زادنا حماسًا، ولكن علينا أن نتوقع ثأرًا من نوعٍ ما» (ص 85)، قبل ذلك بقليل، ثمة مأزق كان قد واجهنا، وهو ذات «المأزق» الذي نصل إليه «في كل مرة نبحث فيها عن معيار بسيط ومفرد ذي طابع نحوى ومعجمي» للتمييز بين الأفعال الأدائية أو المقولات التقريرية الخبرية (يجب أن أتحدث هنا عن هذا النقد الذي وجهه أوستن للنزعة اللغوية linguisticisme ولسلطة الشفرة - وهو النقد الذي قاده منذ بدء تحليله للغة - هذا النقد هو أكثر ما لفت انتباهي في مشروع أوستن). يحاول أوستن في هذا التحليل أن يبرر بأسباب غير لغوية إيثاره لصيغ ضمير المتكلم مع الفعل المضارع المبني للمعلوم، إيثارًا بارزًا في تحليله للأفعال الأدائية. ولكن التبرير النهائي لهذا الإيثار هو: أن المرجع يقع عند ما يسميه أوستن بمصدر سياق الملفوظ. هذا المفهوم للمصدر والرهان عليه هو أمر بديهي لدى أوستن بما أنه غالبًا ما يعاود الظهور فيما بعد ليتحكم في كل التحليل الخاص بالمرحلة التي نفحصها هنا. بيد أن أوستن لا يشك في أن مصدر الملفوظ الشفوي لضمير المتكلم الفاعل للفعل المضارع المبني



للمعلوم هو مصدر حاضر بالنسبة لسياق الملفوظ وللملفوظ أيضًا (لقد حاولت فيما سبق شرح ما لدينا من أسباب تجعلنا لا نعتقد في صحة هذا الرأي) أكثر من ذلك لا يشك أوستن في أن معادل هذا الرابط الشفوي بالمرجع هو ببساطة التوقيع الذي يصبح بديهيًا ومؤكدًا في سياق الملفوظ المكتوب:»عندما لا يوجد في سياق اللفظ مرجعٌ لمن يتكلم (أي لمن يفعل) من خلال الضمير »أنا«(أو اسمه الشخصي)يكون الشخص رغم كل شيء «متورطًا» في الفعل بوسيلة أو بأخرى من الوسائل التالية:

ا) في سياق الملفوظ الشفوي، المؤلف هو الشخص الذي يلفظ (أي أنه مصدر سياق الملفوظ - ويُسْتَخْدَم مُصطلح «مصدر» عامةً في أنظمة الإسناد الشفوية)

ب) في سياق الملفوظ الكتابي أو «المدونات»، يضع المؤلف توقيعه (التوقيع ضروري بالطبع بما أن الملفوظ الكتابي ليس مربوطًا بمصدره كما هو الحال بالنسبة للملفوظ ألشفاهي) (ص 83 - 84).

ويسند أوستن إلى صيغة «من قبل حضرتنا» المستخدمة في البرتوكولات الرسمية وظيفةً مُمَاثِلة للتوقيع.

سوف نحاول الآن تحليل التوقيع وعلاقته بالحاضر والمصدر، انطلاقًا من وجهة نظر أوستن المذكورة آنفًا، فأنا أعتقد أننا سنجد في تحليل أوستن أن كل المحمولات المُثبتة تنطبق على هذا «التوقيع» الشفوي الذي يُزعم أنه حضورٌ «للمؤلف»، بنفس القدر الذي تنطبق به على الشخص الذي يلفظ بالكلام بوصفه «مصدرًا لعملية إنتاج الملفوظ».

بحسب تعريفه، يقتضي التوقيع عدم الحضور الآني أو العيني للمُوَقِع، غير أنه يُقال أيضًا أن التوقيع يومئ ويحفظ ما كان وجوده الحاضر في آن ليصبح ماضٍ سيظل الآن مستقبلًا، أي في الآن عامةً، أوفي شكل متعالي للآنية. هذه الآنية المتعالية هي بشكل ما مُسَجَلة ومُؤكدة دومًا وفريدة دومًا ومشبوكة بدقة حاضرة بشكل التوقيع. ومن هنا نقف على هذا التفرد الغامض لكل توقيع. ينبغي إذن، حتى يتحقق الارتباط بالمصدر، أن يُحتفَظ بالتفرد المطلق لحدث التوقيع ولشكل التوقيع: بالقابلية لإعادة الإنتاج الخالصة الصفاء لحدث خالص الصفاء.

هل يوجد فعلًا شيءٌ من هذا القبيل؟ هل يمكن للتفرد المُطلق لحدث توقيع أن يتحقق أبدًا؟ هل توجد توقيعات؟

نعم، طبعًا، وكل يوم. تُعَد آثار التوقيع من أكثر الأشياء شيوعًا في العالم. لكن شرط إمكانية هذه الآثار - وبالتوازي - هو نفسه شرط استحالتها، واستحالة صفائها الخالص.



ينبغي أن يكون للتوقيع شكلًا متكررًا وقابلًا للاستعادة وقابلًا للتقليد لكي يتسنى له العمل، أي لكي يصبح قابلا للقراءة. كما ينبغي أن تكون له القدرة على الانقطاع عن القَصْد الحاضر والفريد لإنتاجه. إنها ذاتيته ذاتها هي التي - من خلال تزييفها لهويته ولانفراده - تقوم بعملية انقسام لبصمته. لقد أشرت للتو لمبدأ هذا التحليل.

لنلخص - إذن - هذا الطرح وبسرعة جدًا:

1) ليس الاتصال أو التواصل - بوصفه كتابة - مجرد وسيلة لنقل المعنى وتبادل المقاصد ومراد القول، كما إنه ليس خطابًا و«تواصل وعي بوعي». نحن لا نسجل حضورًا لنهايةٍ ما للكتابة - وفقًا للتَمَثُل الأيديولوجي لها لدى ماك لوهان Mac Luhan - نهاية تُعيد الشفافية والمباشرة للعلاقات الاجتماعية. وإنما نحن بالأحرى بإزاء عرض تاريخي أكثر تمكينًا فأكثر لكتابة عامة، حيث نظام الكلام والوعي والمعنى والحضور والحقيقة، الخ، إلّا أثرًا للكتابة، وينبغي ألا نحللها إلّا بوصفها كذلك. إنه هذا الأثر المُدان الذي سميته في أعمال سابقة بنزعة مركزية اللوجوس logocentrisme.

2) الأفق الدلالي الذي يَحْكُم عادةً مفهوم التواصل قد تم تجاوزه أو اختراقه بفعل الكتابة، أي بفعل تناثر المعنى الذي لا يمكن اختزاله في تعدد المعاني. الكتابة تُقرأ ولا تتيح مجالًا «في نهاية المطاف» لحل رموزها من خلال التأويل، أو حتى فك طلاسم معنى أو حقيقة ما.

3) على الرغم من الإزاحة العامة للمفهوم التقليدي الفلسفي الغربي الخ، للكتابة، يبدو من الضروري أن نحتفظ مؤقتًا واستراتيجيًا بالاسم القديم لها، فهذا يورط منطقًا كاملًا للبحث الحفري الذي لا أستطيع تفصيله هنا [11]. بشكل عام جدًا نقول: لا يُشكل تضاد المفاهيم الميتافيزيقية مثل الكلام/ الكتابة، الحضور/ الغياب، الخ، قط مواجهةً بين مصطلحين، وإنما هو عبارة عن تدرج وتراتبية لترابط من نوع بين الطرفين. لا يمكن للتفكيك أن يقف عند حدود، أو أن يتجه مباشرةً إلى تحييد هذا التضاد والتراتبية، بل ينبغي للتفكيك بحركة مزدوجة وعلم مزدوج وكتابة مزدوجة أن يحقق قلبًا للتضاد التقليدي وتغييرًا عامًا للنظام. ووفقًا لهذا الشرط وحده يتيح التفكيك لنفسه وسائل الولوج إلى حقل التقابلات التي ينقدها والتي بدورها أيضًا تُعَد بمثابة حقل لقوى غير خطابية. من جهة أخرى ينتمي كل مفهوم لسلسلة نسقية ويكوِّن بذاته نظاما من المحمولات. ما من مفهوم



ميتافيزيقي في ذاته ولذاته. كل مفهوم هو عبارة عن عمل - ميتافيزيقي أو لا - يدور حول أنظمة مفاهيمية. لا يقوم التفكيك على الانتقال من مفهوم لآخر وإنما على قلب وتغيير النظام المفهومي، وكما يقوم أيضًا وبنفس القدر على قلب وتغيير النظام غير المفهومي المُلحَق بالنظام المفهومي التقليدي. فمثلًا الكتابة بوصفها مفهومًا تقليديًا تنطوي على محمولات قد ارتبطت بها أو استُبعدت منها أو تُحفِظَ عليها من قبل قوى معينة ووفقًا لضرورات في حاجة للمزيد من التحليل. إنها تلك المحمولات (قد ذكرتُ بعضها فيما سبق) التي سوف تكون قوة العمومية والتعميم والتوليد فيها مُحَرَرة ومُضافة إلى مفهوم «جديد» للكتابة مُناظر لكل ما تصدى دومًا لتنظيم القوى القديم، وشكل دومًا الفُضلة المُتَعَذِر إخضاعها للقوة المُهيمنة التي تنظم التراتبية، أي باختصار قوة مركزية الكلمة.

أن نحفظ لهذا المفهوم الجديد الاسم القديم للكتابة فهذا يعني أننا نُبْقِي على بنية الإضافة والانتقال والتضام الضروري من أجل اقتحام فِعلي للحقل التاريخي المُكَوَّن أصلًا. ومن ثم فهذا المفهوم الجديد هو بمثابة فرصة مُتاحة وقوة وقدرة على التواصل لكل ما تتم المُراهنة عليه في عمليات التفكيك.

ولكننا سوف نفهم على نحو آخر ما ظننا أنه مفهومٌ بذاته، ولا سيما في مؤتمر فلسفي: إنها عملية تناثر مُنْزَاحة عن الحضور (الوجود) بفعل كل تغيراتها، فإذا ما كانت هذه العملية موجودة في الكتابة، ربما أدت إلى تواصل، لكنها لا توجد بالتأكيد، أو توجد بالكاد، من قبل حضراتنا، وفق الشكل المُستبَعْدَ الحدوث للتوقيع.

ملاحظة: النص - المكتوب - لهذه المداخلة الشفاهية كان ينبغي له أن يُرسل إلى جمعية مجتمعات الفلسفة الناطقة بالفرنسية قبل هذه الجلسة، هذا الإرسال كان ينبغي له أن يحمل توقيعًا وهذا ما فعلته ووقعت عليه هنا. أين؟ هناك (J.D)

J.Derrida



الهوامش:

1 - نظرية اللغة والكتابة عند روسو مطروحة أيضًا تحت العنوان العام للاتصال والتواصل («وسائل مختلفة لتوصيل أفكارنا» هذا هو عنوان الفصل الأول من كتاب: مقال عن أصل اللغات لروسو)

2 - اللغة تكمل الفعل أو الإدراك الحسي، واللغة الملفوظة تكمل لغة الفعل، والكتابة تكمل اللغة الملفوظة، الخ.

3 - حتى هنا، فحصنا العبارات في وظيفة الاتصال والتواصل. هذه الأخيرة تعتمد أساسًا على واقع أن العبارات تعمل كإشارات. ولكن دورًا كبيرًا منوطٌ أيضًا بالعبارات في حياة الروح بما أنها ليست مُلْزَمة بالتوصيل. من الواضح أن هذا التغيير للوظيفة لا يمس بما يجعل العبارات أفعال كلامية. إذ أنها تمتلك، كما لو كان ذلك على نحو مسبق، Bedeutungen الخاصة بها وال Bedeutungen نفسها التي نجدها في التخاطب (Recherches Logiques, 1, ch I, 8) ما أقدمه هنا يتضمن ما طرحته من تفسير لمسار هوسرل حول هذه النقطة. أسمح لنفسي إذن بإحالة القارئ إلى كتابي « الصوت والظاهرة» La voix et le phénomène

4 - في الطبعة الأولى، تحدثت عن «النحو الخالص» اسم كنت قد ارتضيته لمضاهاته بـ«علم الطبيعة الخالص» عند كانط والمُشار إليه على نحو متعجل بوصفه كذلك. ولكن في الحدود التي لا يمكن لهذا الاسم قط أن يكون مؤكدًا، يمكن لعلم الصرف morphologie الخالص والخاص بـBedeutungen أن يضم كل ما هو مبدئي نحوي في إطار عالميته، بما أن علاقات التواصل مثلًا بين فاعلين مقدَّرين تحظى بأهمية كبرى بالنسبة للنحو، وتنطوي على ما هو مبدئي خالص، فإن عبارة «النحو المنطقي الخالص» جديرة بإيثارنا لها...»(Recherches logiques, T.2, Part.2, ch. IV, tr. fr. Elie, Kelkel,Scherer, p. 136) البحوث المنطقية، المجلد الثاني، الجزء الثاني، الفصل الرابع، ترجمة إيلي كيلكيل، ص 136

5 - ... أن أمزق تميمتين (ولديَّ نزوع إلى حد بعيد، أعترف بذلك، إلى إهانتهما...) وهما:

1 - تميمة الصحة - الخطأ، و

2 - تميمة القيمة - الواقع ص 135

6 - ص 113، 151، مثلًا، وفي الترجمة الفرنسية ص 15، 16، 19، 20، 25، 26

7 - وهو ما يُرْغِم أوستن أحيانًا على إدراج معيار الحقيقة ثانيةً في توصيف القول الأدائي، انظر مثلًا ص 73 وص 107

8 - ص 48 - 50

9 - القيمة المرتاب فيها بشدة «لغير الجاد» هي ملاذٌ شائع الاستخدام (انظر مثلًا ص 116 - 130)، ولها علاقة أساسية بما يسميه أوستن في مواقع أخرى بال oratio obliqua (ص 29) أو بالممثل الإيمائي، وهو ممثل رواية مُضحكة بطريقة الإيماء mime.



10 - من هذا المنظور نستطيع أن نستفهم عما اعترف به أوستن (ص 89) بقوله: «إن العبارة نفسها تُستَخْدَم بحسب الظروف بطريقتين: أدائي وتقريري. وقد يبدو مشروعنا، إذن، محبطًا منذ انطلاقه، إذا توقفنا عند سياقات الملفوظات كما تُقدم لنا، ومضينا من هذه النقطة للبحث عن معيار». إن ما يثير هذا الحرج عند أوستن هو الجذر الكتابي للاستشهاد citationnalité (القابلية للتكرار)، وهو ما يجعل «حتى من المستحيل، بلا شك، كما يقول أوستن، وضع قائمة دقيقة لكل المعايير» (نفسه).

11 - انظر كتابي: التناثر La Dissémination وكتابي: مواقف. Positions




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات

هوامش الفلسفة

في هذا السِّفر المكثَّف في طبقاتٍ فوق طبقات يسعى دريدا إلى تفكيك التراث الفلسفي لكل من أفلاطون وكانط وهيجل ونيتشه وهوسرل وهايدجر، فيعود لقراءة كل واحد منهم في مقالة أو أكثر. كما يحتوي هذا الكتاب أيضا على مقالات حول اللسانيات (سوسير وبنفنيست وأوستن)، ومقال حول طبيعة الاستعارة (المثيولوجيا البيضاء)، وهو مقال يشتمل على آراء هامة حول النظرية الأدبية...

يسيطر دريدا بأسلوبه المذهل والمركّب على المواضيع المذكورة في الكتاب، الذي يُعَدّ مصدر إلهام حقيقي للذين على استعداد لمتابعته في دربه الصعب..

"يقول لنا هايدجر ما هو الزمان (لا-موجودية بوصفها "لم يعد" أو بوصفه "ليس بعد")، ولكنه لا يمكنه أن يفعل ذلك إلا لأنه قد ترك نفسه يقول إن الزمان لا يمكنه أن يوجد إلّا بوصفه موجودًا أو (بأن يوجد) أي بوصفه اسم فاعل، حاضر. ولأنه يتم التفكير في الزمان وفي وجوده انطلاقًا من الحاضر، فإن الزمان يبدو -وللغرابة- لا-موجود (أو هو موجود غير خالص، ومركّب). ولأننا نظن أننا نعرف ما هو الزمان، في طبيعته، يمكننا، في الظاهر أن نستنتج وجوده القليل الشأن وحتى لا وجوده. ونحن نعرف أصلًا، على الأقل من خلال الممارسة الساذجة للخطاب، ما ينبغي أن يكون عليه الزمان، ما يعنيه الماضي والمستقبل، لكي يمكننا استنتاج وجود الزمان القليل الشأن أو لا وجوده. ونفكر أنّ الماضي والمستقبل هي أعراض قليلة الشأن تطرأ على هذا الحاضر الذي نعرف عنه أنه المعنى والجوهر إنما هو (الموجود). وهذا هو ما لا يتغير من أرسطو إلى هيجل".

مقطع من مقالة: **الحضور والخط**: حاشية على هامش في كتاب الوجود والزمان

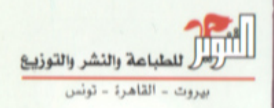


جاك دريدا، (1930- 2004)، أحد أبرز الفلاسفة المثيرين للجدل، عمل كمدير لقسم الدراسات في كلية الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس. وأستاذ الإنسانيات في جامعة كاليفورنيا. وقد تُرجمت معظم أعماله إلى العديد من لغات العالم.

تصميم الغلاف نجاح طاهر

ISBN: 978-614-472-042-4





بيروت - القاهرة - تونس